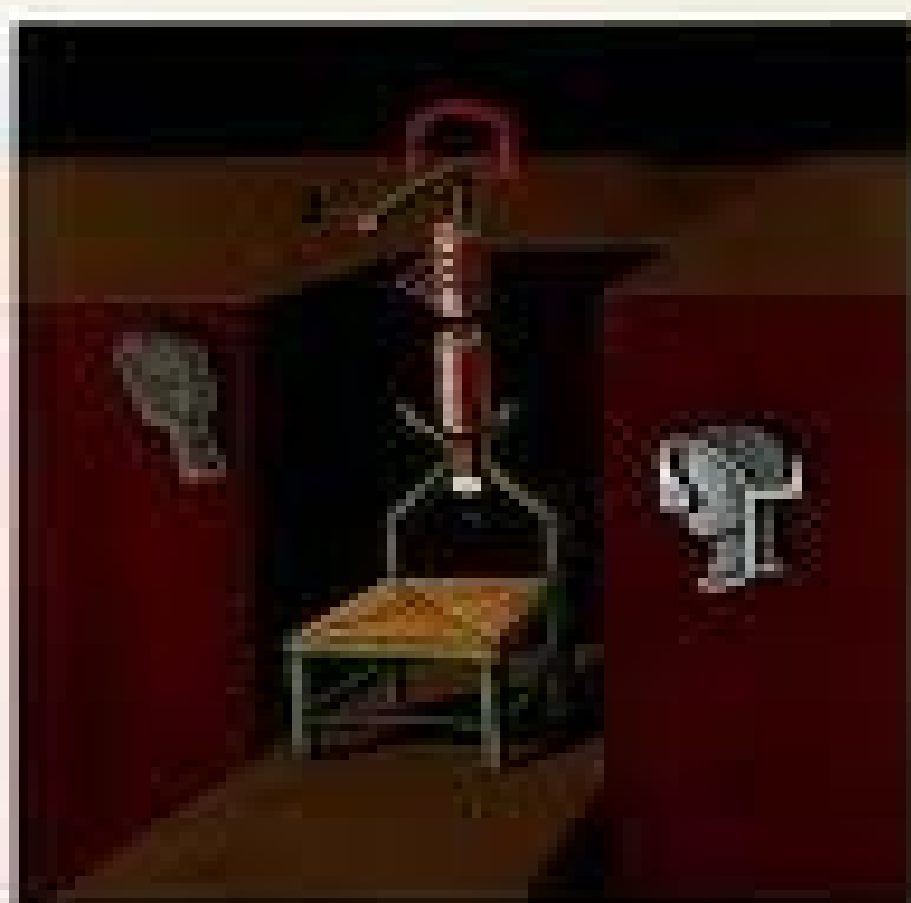


# Spinoza

## Traité de la réforme de l'entendement



Spinoza  
Traité de  
la réforme de  
l'entendement



folio  essais

Baruch Spinoza (1632-1677)

**TRAITE SUR LA REFORME DE L'ENTENDEMENT**

Sous-titré par l'auteur:

"Traité de la meilleure voie qui mène à la vraie connaissance  
des choses"

© Éditions Mille et une nuits  
(mars 1996 - octobre 2005)  
pour la traduction française, la postface et les illustrations

## **Avertissement au lecteur**

Ce Traité « de la réforme de l'entendement » que nous te donnons ici imparfait, lecteur bienveillant, a été rédigé par son auteur il y a déjà bien des années. Il a toujours eu l'intention de l'achever; mais empêché par d'autres affaires, puis emporté par la mort, il n'a pu le mener à la fin qu'il se proposait. Mais comme il contient beaucoup de choses remarquables et utiles qui, nous n'en doutons pas, seront d'un grand secours à qui recherche sincèrement la vérité, nous n'avons pas voulu t'en priver. Et pour que tu aies moins de peine à excuser les nombreuses obscurités, les rudesses et les imperfections qu'on y trouve çà et là, nous avons préféré te les signaler, afin que tu en sois prévenu. Salut !

# TRAITE SUR LA REFORME DE L'ENTENDEMENT

1. Après que l'expérience m'eut appris que tout ce qui arrive d'ordinaire dans la vie commune est vain et futile, ayant vu que tout ce qui était pour moi cause ou objet de crainte n'avait rien en soi de bon ou de mauvais, sinon dans la seule mesure où mon âme en était émue, je me décidai enfin à chercher s'il n'existait pas un bien véritable, communicable, et tel que mon âme, rejetant tout le reste, pût être affectée par lui seul ; bien plus, s'il n'y avait pas quelque chose dont la découverte et l'acquisition me feraient jouir pour l'éternité d'une joie continue et souveraine.

2. Je dis : « *je me décidai enfin* » ; car à première vue il semblait déraisonnable de vouloir renoncer à du certain pour quelque chose d'encore incertain. Je voyais bien les avantages qu'on acquiert par les honneurs et les richesses, et qu'il me fallait en abandonner la poursuite si je voulais m'adonner sérieusement à cette autre et nouvelle recherche. Je voyais bien que si jamais le bonheur suprême était contenu dans les honneurs et les richesses, il me faudrait en être privé ; en revanche s'il n'y était pas contenu et si je m'y consacrais exclusivement, alors j'allais être privé du bonheur suprême.

3. Je tournais donc dans mon esprit cette question : était-il possible de me mettre à ce nouveau projet, ou du moins d'arriver à une certitude à son propos, sans changer l'ordre et la conduite ordinaire de ma vie? – ce que j'avais tenté souvent, en vain.

Car ce que les hommes, comme on peut le conclure de leurs actions, regardent le plus souvent dans la vie comme le bien suprême, peut être ramené à ces trois objets : richesses, honneurs et plaisir des sens. Or l'esprit est tellement divertí par eux qu'il peut à peine songer à quelque autre bien.

4. À l'égard du plaisir, l'âme s'y attache si fort qu'elle semble s'y reposer dans un bien véritable, ce qui l'empêche au plus haut point de penser à autre chose. Mais après sa jouissance vient une tristesse profonde qui, si elle ne paralyse pas l'esprit, le trouble et l'engourdit. Quant aux honneurs et aux richesses, ce n'est pas faiblement qu'ils divertissent l'esprit - surtout si les richesses sont recherchées pour elles-mêmes <sup>la</sup>, car on les confond alors avec le bien suprême.

5. Mais l'esprit est encore bien plus diverti par les honneurs, parce qu'on les suppose toujours bons en eux-mêmes et qu'on les prend alors pour la fin ultime à laquelle tout doit être rapporté.

Et puis, contrairement aux plaisirs, ni les honneurs ni les richesses ne contiennent leur propre châtement; au contraire, plus on les possède, plus la joie augmente, et par conséquent, plus nous sommes incités à les accroître ; mais s'il arrive que notre espoir soit déçu, il en résulte une très grande tristesse.

Les honneurs enfin sont un grand obstacle en ceci que, pour les obtenir, on doit nécessairement régler sa vie selon l'opinion des hommes, en fuyant et en cherchant ce qu'ils fuient et cherchent communément.

6. Voyant à quel point tous ces objets-là m'empêchaient de m'appliquer à mon nouveau dessein, et qu'ils y étaient même si opposés qu'il m'était nécessaire de renoncer ou bien à eux, ou bien à lui, j'étais forcé de me demander ce qui me serait le plus utile. Sans doute, comme je l'ai dit, je semblais vouloir abandonner un bien certain pour de l'incertain. Mais en y réfléchissant un tant soit peu, je découvris d'abord ceci : à supposer que l'abandon des honneurs, des richesses et des plaisirs me dispose à ce nouveau dessein, je renoncerais à un bien incertain par nature, comme on peut le conclure clairement de ce qui a été dit, pour un bien incertain non quant à sa nature (c'est un bien stable que je cherchais), mais plutôt quant à son obtention.

7. Par une méditation assidue, pour autant que je pouvais y réfléchir sérieusement, je parvins à voir que je renonçais à des maux certains pour un bien certain. Car je me voyais dans un danger extrême, et forcé de chercher de toutes mes forces un remède, si incertain qu'il fût; comme un malade atteint d'un mal mortel, qui prévoit une mort certaine s'il ne prend

pas un remède, s'efforcera de toutes ses forces de le chercher, si incertain qu'il soit, puisque là demeure tout son espoir.

Or tous ces biens que la foule poursuit, non seulement ne sont d'aucun remède pour la conservation de notre être mais ils la compromettent bien plutôt, en causant souvent la destruction de ceux qui les possèdent <sup>2</sup>et toujours celle de ceux qui en sont possédés.

8. Combien d'exemples, en effet, de ceux qui ont souffert la persécution jusqu'à même s'exposer à la mort pour leurs richesses ! Et aussi de ceux qui se sont exposés à tant de dangers pour se procurer du pouvoir qu'ils ont finalement payé de leur vie leur stupidité ! Et combien d'exemples de ceux qui, pour rechercher les honneurs ou les conserver, ont souffert mille misères ! Enfin les exemples sont innombrables de ceux qui ont hâté leur mort par des excès sensuels.

9. Il semblait d'ailleurs que ces maux provenaient de ce que tout notre bonheur – ou notre malheur – dépend d'une seule chose, à savoir de la qualité de l'objet auquel nous nous lions d'amour. Des conflits ne naîtront jamais à cause d'un objet qui n'est pas aimé : nulle tristesse s'il disparaît, nulle envie si un autre le possède, ni crainte ni haine, en un mot, aucune émotion – tout ce qui se produit, en revanche, dans l'amour des choses périssables comme celles dont on vient de parler.

10. Mais l'amour d'une chose éternelle et infinie nourrit l'âme d'une joie pure, exempte de toute tristesse ; c'est cela qu'il faut surtout désirer et rechercher de toutes nos forces. Or ce n'est pas sans raison que j'ai employé ces mots : « *pour autant que je puisse y réfléchir sérieusement.* » Car si clairement que mon esprit le perçût, je ne pouvais pas cependant renoncer à tout désir de richesse, de plaisir sensuel ou de gloire.

11. Je voyais seulement que, tant mon esprit se livrait à ces pensées, tant il se délivrait de ces trois objets, en pensant sérieusement à son nouveau dessein – ce qui me fut une grande consolation. Car je remarquais que ces maux n'étaient pas d'une telle condition qu'ils ne pussent céder aux remèdes. Et bien qu'au début ces intervalles fussent rares et de courte durée, cependant, après que le vrai bien me fut devenu mieux connu, ils devinrent plus fréquents et plus longs. Ils le devinrent surtout quand je vis que l'acquisition des richesses, le plaisir des sens ou

la gloire ne sont nuisibles qu'aussi longtemps qu'on les recherche pour eux-mêmes, et non comme moyens pour autre chose ; car si on les recherche comme des moyens, ils resteront mesurés et contribueront grandement, au contraire, à la fin pour laquelle ils sont recherchés – nous le montrerons en son lieu.

12. Je dirai ici brièvement ce que j'entends par *vrai bien*, et en même temps ce que serait le *bien suprême*. Pour le comprendre correctement, il faut noter que « bien » et « mal » ne se disent que relativement; à ce point qu'une seule et même chose peut être dite bonne ou mauvaise sous divers rapports ; il en va de même du « parfait » et de l'« imparfait ». Rien, en effet, considéré selon sa nature, ne peut être dit parfait ou imparfait ; surtout quand nous aurons appris que tout ce qui se produit suit un ordre éternel et des lois déterminées de la Nature.

13. Mais comme la faiblesse humaine ne saisit pas cet ordre dans sa pensée, et qu'en attendant l'homme conçoit quelque nature humaine beaucoup plus forte que la sienne tout en ne voyant rien qui l'empêche d'acquérir une telle nature, il est poussé à chercher les moyens qui le conduiraient à cette perfection; et tout ce qui peut être un moyen d'y parvenir, il l'appelle « vrai bien » ; quant au « bien suprême », il consisterait à parvenir à jouir d'une telle nature, si possible avec d'autres individus. Ce qu'est cette nature, nous montrerons en son lieu qu'elle consiste<sup>3</sup> sans aucun doute en la connaissance d'une union de l'esprit avec la Nature tout entière.

14. Telle est donc la fin à laquelle je tends : acquérir une telle nature et m'efforcer à ce que beaucoup l'acquièrent avec moi; car il appartient aussi à mon bonheur de m'appliquer à ce que beaucoup comprennent ce que je comprends, de sorte que leur compréhension et leur désir s'accordent tout à fait avec ma compréhension et mon désir; il est nécessaire pour cela d'avoir une compréhension de la Nature suffisante pour acquérir une telle nature ; ensuite, de former une société qui permette au plus grand nombre d'y parvenir le plus facilement et le plus sûrement.

15. Il faudra en outre s'appliquer à une *philosophie morale* et à une *théorie de l'éducation des enfants* ; et parce que la santé n'est pas un moindre moyen pour atteindre cette fin, il faudra élaborer une saine médecine; et parce que la technique rend bien plus faciles les choses

difficiles, parce qu'elle permet de gagner beaucoup de temps et de commodité dans la vie, on ne négligera nullement la *mécanique*<sup>4</sup>.

**16.** Mais il faut réfléchir avant toute chose au moyen de perfectionner l'intellect, et autant que possible, au début, au moyen de le corriger pour qu'il comprenne plus facilement les choses, sans erreur et le mieux possible.

Chacun peut déjà voir par là que je veux diriger toutes les sciences vers une seule fin, un seul but<sup>5</sup>, à savoir : parvenir à cette suprême perfection humaine dont on a parlé. Il faudra donc rejeter comme inutile dans les sciences tout ce qui ne conduit pas à notre fin; en un mot, toutes nos œuvres et toutes nos pensées devront être orientées vers cette fin.

**17.** Mais pendant que nous tâchons de la poursuivre et que nous nous consacrons à guider notre intellect dans la bonne voie, il faut bien vivre; c'est pourquoi nous avons adopté comme de bons préalables les quelques règles de vie que voici :

Mettre à la portée du grand nombre nos paroles et toutes celles de nos actions qui ne nuisent pas à l'obtention de notre but. Car nous pouvons obtenir de grands avantages en nous y conformant, autant qu'il est possible. Nous y gagnerons d'ailleurs des oreilles amies pour entendre la vérité.

Jouir des plaisirs autant qu'il suffit pour conserver la santé.

Enfin, rechercher les richesses et les autres biens autant qu'il suffit à la vie et à la conservation de la santé, en nous conformant à ceux des usages de la société qui ne s'opposent pas à notre dessein.

**18.** Ces règles ainsi posées, je m'appliquerai tout d'abord à ce qui doit se faire avant tout : améliorer l'intellect et le rendre apte à comprendre les choses d'une manière conforme à l'obtention de notre but.

Pour cela, l'ordre naturel exige que je récapitule ici tous les modes de perception dont j'ai fait usage jusqu'à présent pour affirmer ou nier quelque chose avec certitude, afin de choisir le meilleur de tous ; ainsi commencerai-je en même temps à connaître mes forces et à connaître ma nature, que je désire parfaire.

**19.** Si je les considère attentivement, tous les modes de perception peuvent se ramener à quatre principaux :

Il y a une perception que nous acquérons *par ouï-dire*, ou par quelque signe qu'on nomme arbitraire.

Il y a une perception que nous acquérons *par une expérience vague*, c'est-à-dire par une expérience qui n'est pas déterminée par l'intellect; on l'appelle ainsi parce qu'elle se produit au hasard, et tant que nous n'avons aucune autre expérience qui s'y oppose, elle reste en nous pour ainsi dire inébranlable.

Il y a une perception dans laquelle l'essence d'une chose est conclue d'une autre chose, mais non d'une manière adéquate; cela arrive<sup>6</sup> soit lorsque nous supposons une cause à partir d'un effet, soit lorsque nous tirons une conclusion particulière de quelque terme universel, parce qu'il est toujours accompagné d'une certaine propriété.

Enfin il y a une perception dans laquelle la chose est perçue par sa seule essence, ou par la connaissance de sa cause prochaine.

**20.** Je vais éclairer tout cela par des exemples :

Je connais seulement *par ouï-dire* le jour de ma naissance, et que j'ai eu tels parents, et autres choses semblables, dont je n'ai jamais douté.

*Par expérience vague*, je sais que je vais mourir; je l'affirme en effet parce que j'en ai vu mourir d'autres, mes semblables, bien qu'ils n'aient pas tous vécu le même laps de temps ni succombé à la même maladie. C'est *par expérience vague* encore que je sais que l'huile est apte à nourrir la flamme, tandis que l'eau est apte à l'éteindre. Je sais de la même façon que le chien est un animal qui aboie, et l'homme un animal raisonnable, et c'est ainsi que je sais à peu près tout ce qui se rapporte à la vie courante.

**21.** Nous *concluons une chose d'une autre* de cette manière :

Après avoir perçu clairement que nous éprouvons les sensations d'un certain corps, et pas d'un autre, nous concluons clairement, dirai-je, que notre âme est unie <sup>7</sup>à notre corps, et que cette union est la cause de cette même sensation; mais <sup>8</sup>ce qu'est exactement cette sensation et ce qu'est

cette union, cela ne nous permet pas de le comprendre entièrement. De même, après avoir appris la nature de la vision, et après avoir appris aussi qu'elle a cette propriété : qu'une même chose nous apparaît plus petite vue à une grande distance que si nous l'observons de près, nous en déduisons que le soleil est plus grand qu'il ne nous apparaît, et ainsi de suite.

**22.** Enfin, une chose est perçue par sa seule essence lorsque, du fait même que je connais quelque chose, je sais ce que c'est que de connaître cette chose ; ou bien lorsque je déduis de la connaissance de l'essence de l'âme qu'elle est unie au corps.

C'est par ce même type de connaissance que nous savons que deux et trois font cinq, et que deux lignes parallèles à une même troisième sont aussi parallèles entre elles, etc. Toutefois, les choses que j'ai pu comprendre jusqu'ici par ce type de connaissance sont très peu nombreuses.

**23.** Mais pour faire mieux comprendre tout cela, je n'utiliserai qu'un seul exemple, que voici :

Trois nombres étant donnés, on en cherche un quatrième qui soit au troisième ce que le second est au premier.

Tous les marchands nous diront ici qu'ils savent ce qu'il faut faire pour trouver le quatrième, sans doute parce qu'ils n'ont pas encore oublié le procédé, nu et sans démonstration, qu'ils ont entendu de leurs maîtres.

D'autres, en revanche, font une règle universelle à partir de l'expérience des cas simples; ainsi, quand le quatrième nombre est évident de lui-même - comme dans la série des nombres  $2/4$ ,  $3/6$  - ils font l'expérience qu'en multipliant le second par le troisième et en divisant le produit par le premier, on obtient le quotient 6. Et voyant qu'ils obtiennent ce nombre même qu'ils savaient proportionnel sans opération, ils en concluent que cette opération est toujours bonne pour trouver le quatrième nombre proportionnel.

**24.** Mais les mathématiciens savent, en vertu des démonstrations d'Euclide (proposition 19 du livre VII), quels nombres sont proportionnels entre eux; c'est-à-dire qu'ils le savent à partir de la nature

de la proportion et de sa propriété, selon quoi le produit du premier et du quatrième nombre est égal au produit du second et du troisième.

Ce faisant, ils ne voient pas encore la proportionnalité adéquate des nombres donnés.

Lorsqu'ils la voient, ce n'est pas en vertu de cette proposition, mais intuitivement, sans faire aucune opération.

**25.** Mais pour choisir le meilleur parmi ces modes de perception, il faut énumérer brièvement les moyens nécessaires pour toucher notre but. Les voici :

Connaître exactement notre nature, que nous désirons parfaire, et connaître en même temps, de la nature des choses, autant qu'il est nécessaire;

afin d'établir correctement les différences, les convenances et les oppositions entre les choses;

afin de concevoir correctement ce qui peut ou non les affecter;

afin de comparer cela à la nature et à la puissance de l'homme.

On verra alors facilement la perfection suprême à laquelle l'homme peut parvenir.

**26.** Cela étant bien considéré, voyons quel mode de perception nous devons choisir.

En ce qui concerne le premier : il est évident que, par ouï-dire, outre que c'est un moyen tout à fait incertain, nous ne percevons l'essence d'aucune chose, comme le montre notre exemple. Or comme l'existence singulière d'une réalité quelconque n'est connue que si son essence est connue – on le verra plus tard – nous en concluons clairement que toute certitude acquise par ouï-dire doit être exclue des sciences. Car le simple fait d'avoir entendu dire ne pourra jamais affecter personne, lorsque la compréhension personnelle n'y préside pas.

**27.** Quant au second <sup>9</sup>mode : personne ne doit dire non plus qu'il possède de cette façon l'idée de la proportion qu'il cherche. Cette démarche est tout à fait incertaine et interminable, et on ne pourra percevoir par ce mode que les *accidents* des choses de la nature. Or les *accidents* ne sont jamais compris de manière claire si les *essences* ne sont

pas connues préalablement. Il faut donc rejeter également ce second mode.

**28.** Par le troisième mode, en revanche, il faut dire que nous avons l'idée de la chose, et puis que nous pouvons faire des déductions sans danger d'erreur.

Pourtant ce n'est pas encore le moyen d'atteindre notre perfection.

**29.** Seul le quatrième mode saisit l'essence adéquate de la chose, et cela, sans danger d'erreur. C'est donc celui dont il faudra user le plus possible. Comment l'employer pour comprendre les choses inconnues par cette connaissance claire, et le plus rapidement possible, nous prendrons soin de l'expliquer.

**30.** Après avoir appris quel type de connaissance nous est nécessaire, il nous faut présenter la Voie – ou Méthode – qui nous mènera à une telle connaissance de ce qu'il faut connaître.

Pour cela, remarquons d'abord qu'on ne proposera pas ici une recherche à l'infini, du type : « pour chercher la meilleure méthode de recherche de la vérité, il faut chercher une autre méthode pour chercher cette méthode; et pour chercher la deuxième, il en faut une troisième, et ainsi de suite à l'infini » : car de cette façon, on n'arriverait jamais à une connaissance de la vérité, ni même à aucune connaissance.

Il en est ici comme des instruments matériels, à propos desquels on pourrait argumenter de la même manière : « Pour forger le fer, on a besoin d'un marteau, et pour avoir un marteau, il est nécessaire de le fabriquer; pour cela, on a besoin d'un autre marteau et d'autres instruments, qui nécessitent eux-mêmes d'autres instruments, et ainsi de suite à l'infini. » Or c'est bien en vain qu'on s'efforcerait de prouver de cette manière que les hommes n'ont aucun pouvoir de forger le fer...

**31.** Mais de même que les hommes, au début, à l'aide d'instruments innés, et bien qu'avec peine et d'une manière imparfaite, ont pu fabriquer des choses très faciles et, après avoir fabriqué celles-ci, en ont fabriqué d'autres plus difficiles avec moins de peine et plus de perfection, et, allant ainsi par degrés des œuvres les plus simples aux instruments, et de ces instruments à d'autres œuvres et instruments, en arrivèrent à pouvoir accomplir, avec peu de labeur, beaucoup de choses, et de très difficiles;

de même l'intellect, par sa puissance innée <sup>10</sup>, se forme des instruments intellectuels à l'aide desquels il acquiert d'autres forces pour d'autres œuvres<sup>11</sup>intellectuelles, et grâce à ces œuvres, se forme d'autres instruments, c'est-à-dire se donne le pouvoir de pousser l'investigation plus avant. Ainsi avance-t-il, de degré en degré, jusqu'à atteindre le comble de la sagesse.

**32.** Or il est facile de voir qu'il en est ainsi de l'intellect, pourvu que l'on comprenne ce qu'est la Méthode de la recherche de la vérité, et ce que sont ces instruments innés dont seuls il a besoin pour en fabriquer d'autres, afin d'aller plus avant.

Pour le montrer, je procéderai comme suit :

**33.** L'idée vraie <sup>12</sup>(car *nous avons* une idée vraie) est quelque chose d'autre que ce dont elle est l'idée. Le cercle est une chose, l'idée du cercle en est une autre. Car *l'idée du cercle* n'est pas, comme le cercle, pourvue d'une périphérie et d'un centre; de même, *l'idée du corps* n'est pas le corps lui-même. Et comme l'idée diffère de ce dont elle est l'idée, elle est par elle-même d'une nature intelligible.

Cela veut dire que l'idée, considérée dans son *essence formelle*, peut être l'objet d'une autre *essence objective*. Et cette autre *essence objective*, à son tour, considérée en elle-même, sera à la fois un être réel et un être intelligible, et ainsi à l'infini.

**34.** Par exemple Pierre est un être réel; *l'idée vraie* de Pierre est l'essence objective de Pierre ; cette essence objective est à la fois une réalité en elle-même, et autre chose que Pierre lui-même.

Mais puisque *l'idée de Pierre* est un être réel qui a son essence particulière, elle sera aussi un être intelligible, objet d'une autre idée ; cette autre idée aura en elle objectivement tout ce que l'idée de Pierre possède dans sa forme ; et à son tour cette *idée de l'idée de Pierre* aura sa propre essence, qui peut être l'objet d'une autre idée, et ainsi à l'infini.

Chacun peut faire cette expérience quand, voyant qu'il sait ce qu'est Pierre, il sait aussi qu'il sait, et il sait en plus qu'il sait qu'il sait, et ainsi de suite. D'après cet exemple, il est clair que, pour comprendre l'essence de Pierre, il n'est pas nécessaire de comprendre l'idée même de Pierre, et encore moins *l'idée de l'idée* de Pierre. Cela revient à dire que je n'ai pas

besoin, pour savoir, de savoir que je sais, et moins encore de savoir que je sais que je sais... Pas plus qu'il n'est nécessaire de comprendre l'essence du cercle <sup>13</sup> pour comprendre celle du triangle. C'est le contraire qui a lieu dans l'enchaînement de ces idées. Car pour savoir que je sais, il faut d'abord que je sache.

**35.** Il est donc clair que la certitude n'est que *l'essence objective* elle-même. Cela veut dire que la manière dont nous *sentons l'essence formelle* est la certitude elle-même.

Il est clair à nouveau que, pour avoir la certitude de la vérité, il n'est besoin d'aucun signe autre que d'avoir une idée vraie. En effet, nous l'avons montré, point n'est besoin pour que je sache de savoir que je sais.

Il est tout aussi clair que personne ne peut savoir ce qu'est la certitude suprême, hormis celui qui a l'idée adéquate, c'est-à-dire *l'essence objective* de quelque chose. C'est évident parce que la certitude et l'essence objective sont une seule et même chose.

**36.** Donc, puisque la vérité n'a besoin d'aucun signe et qu'il suffit de posséder les essences objectives des choses, autrement dit des idées vraies, pour abolir tout doute, il s'ensuit que la vraie Méthode n'est pas de chercher le signe de la vérité après l'acquisition des idées. La vraie Méthode est la voie à suivre pour que la vérité même, c'est-à-dire les essences objectives des choses, ou encore les idées (tous ces termes ont le même sens), soient recherchées dans l'ordre dû<sup>14</sup>.

**37.** En revanche, la Méthode doit nécessairement traiter du raisonnement, ou de l'intellection.

Cela veut dire que la Méthode *n'est pas* le raisonnement qui mène à comprendre les causes des choses, et encore moins la compréhension de ces causes. Mais la Méthode consiste à comprendre ce qu'est l'idée vraie en la distinguant des autres perceptions, en scrutant sa nature afin que nous connaissions par là notre puissance de comprendre et que nous astreignions notre esprit à comprendre selon cette norme tout ce qui doit être compris, en lui donnant aussi comme adjuvants certaines règles et en évitant que l'esprit ne se fatigue inutilement.

**38.** Il en découle que la Méthode n'est autre que la connaissance réflexive, ou *l'idée de l'idée*. Et puisqu'il n'y a pas *d'idée de l'idée* s'il n'y

a pas, d'abord, une idée, il s'ensuit qu'il n'y aura pas de Méthode s'il n'y a pas, d'abord, une idée.

La bonne Méthode sera donc celle qui montre comment il faut diriger l'esprit selon la norme d'une idée vraie donnée.

De plus, comme le rapport entre deux idées est le même que le rapport entre les essences formelles de ces idées, il s'ensuit que la connaissance réflexive de l'idée de l'Être absolument parfait sera supérieure à la connaissance réflexive des autres idées. Cela veut dire que la Méthode la plus parfaite sera celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme d'une idée donnée de l'Être le plus parfait.

**39.** On comprend alors aisément comment l'esprit, au fur et à mesure qu'il comprend davantage, acquiert en même temps d'autres instruments avec lesquels il avance plus loin dans sa compréhension. Car – on peut le conclure de ce qui a déjà été dit - il doit exister en nous avant toute chose, à titre *d'instrument inné*, une idée vraie dont la compréhension fait comprendre en même temps la différence entre cette perception et toutes les autres. En cela consiste la première partie de la Méthode.

Et comme il est évident que l'esprit se comprend d'autant mieux qu'il comprend plus d'éléments de la Nature, il en résulte que cette partie de la Méthode sera d'autant plus parfaite que l'esprit comprendra davantage, et qu'elle sera absolument parfaite quand l'esprit s'attachera à la connaissance de l'Être le plus parfait, ou y réfléchira.

**40.** En outre, à mesure que l'esprit connaît plus d'objets, mieux il comprend et ses forces, et l'ordre de la Nature. Or mieux il comprend ses propres forces, plus facilement il peut se diriger lui-même et se donner des règles. Et mieux il comprend l'ordre de la Nature, plus il lui est facile de se débarrasser de l'inutile : en quoi, nous l'avons dit, consiste toute la Méthode.

**41.** Ajoutons que l'idée se comporte objectivement de la même manière que la réalité dont elle est l'idée. Donc, s'il y avait dans la Nature un être tel qu'il n'ait aucun rapport avec les autres choses, et s'il y en avait une essence objective qui convienne entièrement à son essence formelle, cette idée, elle non plus, n'aurait aucun rapport <sup>15</sup>avec les autres idées, et nous ne pourrions rien en conclure. En revanche, les êtres qui sont en rapport

avec d'autres, comme le sont tous ceux qui existent dans la Nature, pourront être compris, et leurs essences objectives auront entre elles les mêmes rapports, c'est-à-dire qu'on pourra en déduire d'autres idées, qui à nouveau seront en rapport avec d'autres, et c'est ainsi qu'augmenteront les instruments pour avancer plus loin. Ce que nous nous efforçons de démontrer.

**42.** En outre, à partir de ce dernier point, à savoir que l'idée doit être en totale convenance avec son essence formelle, il est clair à nouveau que, pour que notre esprit reproduise un modèle complet de la Nature, il doit produire toutes ses idées à partir de celle qui représente l'origine et la source de la Nature tout entière, afin que cette idée soit elle-même aussi la source des autres idées.

**43.** Peut-être s'étonnera-t-on ici qu'après avoir dit que la bonne Méthode est celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme d'une idée vraie donnée, nous le prouvions par un raisonnement, ce qui semble montrer que cela n'est pas connu immédiatement. On pourrait alors se demander si nous raisonnons bien : si nous raisonnons bien, nous devons partir d'une idée donnée, et comme il faut une démonstration pour partir d'une idée vraie donnée, nous devrions prouver à son tour notre raisonnement, et celui-ci aussi par un autre, et ainsi de suite à l'infini...

**44.** Mais je réponds à cela : si quelqu'un, par chance, avait procédé ainsi dans l'investigation de la Nature, c'est-à-dire en acquérant, suivant l'ordre dû, d'autres idées selon la norme d'une idée vraie donnée, il n'aurait jamais douté de sa vérité <sup>16</sup>, parce que la vérité, comme nous l'avons montré, se manifeste d'elle-même, et tout se serait présenté à lui spontanément. Mais parce que cela n'arrive jamais, ou très rarement, j'ai donc été contraint de *l'établir*, pour que nous puissions quand même obtenir par une démarche préméditée ce que nous ne pouvons obtenir par simple chance, et aussi pour montrer que, pour prouver la vérité et un bon raisonnement, nous n'avons besoin d'aucun autre instrument que de la vérité elle-même et d'un bon raisonnement; car c'est en raisonnant bien que j'ai confirmé un bon raisonnement, et que je m'efforce encore de le confirmer.

**45.** J'ajoute que, de cette manière, les hommes s'exercent à leurs méditations intérieures.

Quant à la raison pour laquelle il arrive rarement que l'on suive l'ordre dû dans l'investigation de la Nature, elle tient d'abord aux *préjugés* dont nous expliquerons plus tard les causes dans notre *Philosophie*. Elle tient aussi au fait, nous le montrerons ensuite, qu'il y faut des distinctions importantes et soigneuses, ce qui demande un effort pénible. Enfin, elle tient à l'état des affaires humaines qui, on l'a déjà montré, est instable au plus haut point. Il y a encore d'autres raisons que nous ne rechercherons pas (ici).

**46.** S'il arrivait que quelqu'un demande pourquoi moi-même j'ai tenu avant tout à exposer dans cet ordre les vérités de la Nature – puisque la vérité se manifeste d'elle-même –, je lui répondrais en l'exhortant à ne pas rejeter ces idées comme fausses à cause de paradoxes qui peuvent surgir çà et là, mais à daigner considérer d'abord *l'ordre* dans lequel nous les prouvons ; il sera alors certain que nous avons suivi le vrai, c'est pour cela que j'ai posé ces prémisses.

**47.** Si après cela quelque Sceptique demeurerait encore dans le doute sur la première vérité elle-même et sur toutes celles que nous en déduirons selon la norme de la première, ou bien il parlerait contre sa conscience, ou bien nous avouerions qu'il y a des hommes dont l'âme est profondément aveugle, soit de naissance, soit à cause des préjugés, c'est-à-dire par quelque accident extérieur. Ceux-là ne se sentent même pas eux-mêmes; s'ils affirment quelque chose ou s'ils doutent, ils ne savent pas qu'ils doutent ou affirment; ils disent ne rien savoir, et ils disent même qu'ils ignorent qu'ils ne savent rien. Et cela, ils ne l'affirment même pas de manière absolue, parce qu'ils craignent d'avouer qu'ils existent, « alors qu'ils ne savent rien » ; si bien qu'ils doivent enfin se taire, de peur d'admettre par hasard quelque chose qui ait une odeur de vérité.

**48.** Bref, il ne faut pas parler de sciences avec eux : car en ce qui concerne l'usage de la vie et de la société, ils sont bien forcés d'admettre qu'ils existent, de rechercher ce qui leur est utile et d'affirmer ou de nier beaucoup de choses sous serment.

Si on leur démontre quelque chose : « ils ne savent pas si la démonstration est probante ou déficiente. » S'ils nient, s'ils concèdent ou s'ils s'opposent, ils ne savent pas qu'ils nient, qu'ils concèdent ou s'opposent. Aussi faut-il les considérer comme des automates totalement dépourvus d'esprit.

**49.** Reprenons maintenant notre propos : Jusqu'ici nous avons d'abord précisé la fin vers laquelle nous nous appliquons à diriger toutes nos pensées.

Deuxièmement, nous avons appris quelle était la meilleure perception à l'aide de laquelle nous pouvions parvenir à notre perfection.

Troisièmement, nous avons appris quelle est la première voie dans laquelle l'esprit doit s'engager pour bien commencer, à savoir de continuer la recherche en suivant des lois certaines selon la norme de n'importe quelle idée vraie donnée.

Pour que cela se fasse correctement, voici ce que la Méthode doit fournir :

*Premièrement*, elle doit permettre de distinguer l'idée vraie de toutes les autres perceptions et d'écarter l'esprit des autres perceptions.

*Deuxièmement*, elle doit donner des règles pour que les choses inconnues soient perçues selon cette norme.

*Troisièmement*, elle doit établir un ordre afin que nous ne nous fatiguions pas à des tâches inutiles.

Après avoir pris connaissance de cette Méthode nous avons vu :

Quatrièmement, que cette Méthode sera la plus parfaite quand nous aurons l'idée de l'Être le plus parfait. Dès le début, donc, il nous faudra veiller principalement à parvenir le plus vite possible à la connaissance d'un tel Être.

**50.** Commençons donc par la première partie de la Méthode qui consiste, on l'a dit, à distinguer et à séparer l'idée vraie des autres perceptions, et à fixer l'esprit pour qu'il ne confonde pas les idées fausses, les idées fictives et les idées douteuses avec les vraies, ce que j'ai l'intention d'expliquer ici amplement pour maintenir mes lecteurs dans la pensée d'une chose aussi nécessaire, et aussi parce que nombreux sont

ceux qui doutent même des idées vraies parce qu'ils n'ont pas fait attention à ce qui distingue la vraie perception de toutes les autres. Si bien qu'ils sont comme des hommes qui, tant qu'ils veillaient, ne doutaient pas d'être éveillés, mais qui, ayant eu une fois dans leur sommeil – cela arrive souvent – la certitude d'être éveillés, après avoir ensuite découvert que c'était faux, se sont mis à douter aussi de leur état de veille.

**51.** J'avertis entre-temps que je ne vais pas expliquer ici l'essence de chaque perception ni expliquer chacune d'elles par sa cause prochaine, parce que cela relève de ma *Philosophie*, mais que je vais seulement exposer ce que demande la *Méthode*, c'est-à-dire ce à quoi se rapportent la perception fictive, la perception fausse et la perception douteuse, et la manière de nous en libérer.

La première enquête portera sur *l'idée fictive*.

**52.** Comme toute perception est, ou bien celle d'une chose considérée comme existante, ou bien celle d'une essence seule, et comme les fictions les plus fréquentes se produisent à propos de choses considérées comme existantes, je parlerai donc d'abord de cette sorte de fiction : celle où la fiction porte seulement sur *l'existence* de la chose, alors que cette même chose, dans ce même acte, est comprise, ou supposée comprise.

Par exemple : je forme la fiction que Pierre, que je connais, rentre chez lui, me rend visite, etc.<sup>17</sup>

Je demande maintenant à quoi se rapporte cette idée.

Je vois qu'elle porte seulement sur des *possibles*, mais non sur des *nécessaires* ni des *impossibles*.

**53.** J'appelle *impossible* une chose dont la nature implique qu'il est contradictoire qu'elle existe ; j'appelle *nécessaire* celle dont la nature implique qu'il est contradictoire qu'elle n'existe pas ; et *possible* celle dont l'existence, par sa nature même, n'implique aucune contradiction – qu'elle existe ou n'existe pas –, mais dont la nécessité ou l'impossibilité d'existence dépendent de causes ignorées de nous, pendant que nous formons la fiction de son existence. De ce fait, si sa nécessité ou son impossibilité, qui dépendent de causes extérieures, nous était connue, nous ne pourrions en former aucune fiction.

**54.** Il en découle que, s'il existait quelque « Dieu omniscient », il ne pourrait former absolument aucune fiction.

En ce qui nous concerne d'ailleurs, après avoir connu que j'existe<sup>18</sup>, je ne peux pas former la fiction que j'existe ou que je n'existe pas; je ne peux pas non plus former la fiction d'un éléphant qui passerait par le trou d'une aiguille; et, une fois que j'ai connu la nature de Dieu<sup>19</sup>, je ne peux pas former la fiction qu'il existe ou n'existe pas.

Il faut comprendre la même chose à propos de la Chimère : sa nature implique contradiction à ce qu'elle existe.

À partir de là, il est manifeste, je l'ai dit, que la fiction dont nous parlons ici ne concerne pas les vérités éternelles <sup>20</sup>.

**55.** Mais avant d'aller plus loin, il faut noter en passant qu'il y a la même différence entre l'essence d'une chose et celle d'une autre qu'entre son existence – ou son *actualité* – et celle d'une autre.

De la sorte, si nous voulions concevoir, par exemple l'existence d'Adam en recourant simplement à la notion d'existence en général, ce serait la même chose que de vouloir concevoir l'essence d'Adam en nous fixant sur la nature d'un *être* en général, en définissant finalement Adam comme *un être*... C'est pourquoi, plus on conçoit l'existence de manière générale, plus on la conçoit aussi confusément, et plus on peut l'attribuer facilement, de manière fictive, à n'importe quoi. Au contraire, plus on la conçoit de façon particulière, plus on la comprend clairement, et plus il devient difficile de l'attribuer de manière fictive, lorsque nous ne faisons pas attention à l'ordre de la Nature, à une réalité quelconque qui n'est pas cette chose même. Cela mérite d'être noté.

**56.** Il faudra maintenant considérer les cas où l'on dit communément que nous formons des fictions, bien que nous comprenions clairement que la chose ne correspond pas à la fiction que nous en formons.

Par exemple : bien que je sache que la terre est ronde, rien ne m'empêche cependant de *dire* à quelqu'un qu'elle est un demi-globe et comme une moitié d'orange dans une soucoupe, ou que le soleil tourne autour de la terre, etc. Si nous y faisons attention, nous n'y verrons rien qui ne s'accorde avec ce qui a été dit, pourvu que nous remarquions d'abord que nous avons pu nous tromper à un certain moment, puis être

conscients de nos erreurs. Nous pouvons alors former la fiction, ou en tout cas supposer, que d'autres hommes sont dans la même erreur ou qu'ils peuvent y tomber, comme nous l'avons fait précédemment.

Nous pouvons faire cette supposition fictive tant que nous ne voyons aucune impossibilité ni aucune nécessité. Quand donc je dis à quelqu'un que la terre n'est pas ronde, etc., je ne fais rien d'autre que de rappeler à ma mémoire une erreur qui a pu être la mienne, ou dans laquelle j'ai pu tomber, et après cela, former la fiction ou supposer que celui à qui je le dis est encore dans la même erreur, ou peut y tomber. Comme je l'ai dit, je forme cette fiction tant que je n'y vois ni impossibilité ni nécessité; mais si j'avais compris l'une ou l'autre, ces fictions m'auraient été absolument impossibles, et il aurait fallu dire seulement que j'aurais produit un certain effet<sup>21</sup>.

**57.** Il nous reste maintenant à signaler aussi les suppositions que l'on formule dans les discussions, et qui se rapportent parfois même à des *impossibles*. Lorsque nous disons par exemple : supposons que cette chandelle qui brûle ne brûle pas, ou supposons qu'elle brûle dans quelque espace imaginaire où il n'existe aucun corps. On fait parfois des suppositions semblables, bien que l'on comprenne clairement que cette dernière est impossible. Mais lorsqu'on fait cela, il n'y a absolument aucune fiction. Car dans le premier cas, je ne fais rien d'autre que de rappeler à ma mémoire <sup>22</sup>une autre chandelle qui ne brûlait pas, ou de concevoir cette même chandelle sans flamme, et je comprends de la même manière cette chandelle-ci que l'autre, tant que je ne m'occupe pas de la flamme.

Dans le second cas, on ne fait rien d'autre qu'abstraire la pensée des corps environnants, de sorte que l'esprit se tourne vers la seule contemplation de la chandelle, considérée en elle-même, pour en conclure que la chandelle ne comporte aucune cause de sa propre destruction. Si bien que, s'il n'y avait aucun corps environnant, cette chandelle et cette flamme resteraient immuables, et ainsi de suite. Il n'y a donc ici aucune fiction, mais de vraies et simples assertions<sup>23</sup>.

**58.** Passons maintenant aux fictions qui se rapportent aux essences seules, ou bien aux essences accompagnées de quelque actualité, ou existence. En ce qui les concerne, il faut surtout tenir compte de ceci :

moins l'esprit comprend, tout en percevant davantage, plus grande est sa capacité de former des fictions; mais plus il comprend, plus cette capacité diminue. De même que, par exemple, on l'a vu plus haut, tant que nous pensons, nous ne pouvons pas supposer fictivement que nous pensons et que nous ne pensons pas, de même, après avoir compris la nature du corps, nous ne pouvons pas former la fiction d'une mouche infinie ; ou encore : après avoir connu la nature de l'âme<sup>24</sup>, nous ne pouvons supposer fictivement qu'elle est carrée, bien que nous puissions prononcer tout cela dans des mots.

Mais comme nous l'avons dit, moins les hommes connaissent la Nature, plus facilement ils peuvent faire de nombreuses suppositions fictives telles que des arbres qui parlent, des hommes changés brusquement en pierres, en sources, des spectres qui apparaissent dans des miroirs, le rien qui devient quelque chose, et même des Dieux qui se transforment en bêtes et en hommes, et une infinité d'autres choses de ce genre.

**59.** Certains penseront peut-être que ce qui met un terme à la fiction est une fiction, mais pas une intellection ; c'est-à-dire qu'après avoir fait une supposition fictive et avoir admis, en vertu d'une certaine liberté, que son objet existe ainsi dans la nature des choses, il s'ensuit que nous ne pouvons plus ensuite penser d'une autre manière. Par exemple, après avoir supposé fictivement (pour parler avec eux) telle nature du corps, et après avoir voulu admettre, en vertu d'une prétendue liberté, que cette nature existe réellement comme telle, il ne m'est plus possible de former, par exemple, la fiction d'une mouche infinie; et après avoir formé la fiction d'une essence de l'âme, je ne peux plus la faire carrée, etc.

**60.** Mais cela doit être examiné. Tout d'abord, ou bien ces gens nient, ou bien ils admettent que nous pouvons comprendre quelque chose.

S'ils l'admettent, il faut nécessairement dire aussi, à propos de l'intellection, ce qu'ils disent à propos de la fiction.

Mais s'ils le nient, voyons ce qu'ils disent – nous qui savons que nous savons quelque chose.

Ils disent que l'âme peut sentir et percevoir de beaucoup de manières, non pas elle-même, ni les choses qui existent, mais seulement celles qui

ne sont ni en elle ni nulle part, c'est-à-dire que l'âme peut, par sa seule force, créer des sensations ou des idées qui ne sont pas celles de choses; si bien qu'ils la considèrent presque comme un Dieu. Ils disent ensuite que nous possédons – ou que notre âme possède – une liberté telle qu'elle peut nous contraindre nous-mêmes, ou elle-même, ou, mieux encore, sa propre liberté : car, après avoir supposé fictivement quelque chose et lui avoir donné son assentiment, elle ne peut le penser ou le supposer d'une autre manière, et elle se trouve même contrainte, par cette fiction, de penser les autres choses de façon telle qu'il n'y ait pas de contradiction avec la première fiction – de même que ces gens se trouvent contraints d'admettre, à cause de leur fiction, les absurdités que je rapporte ici, qu'on ne se fatiguera pas à réfuter par des démonstrations.

**61.** Mais en laissant ces gens à leurs délires, nous prendrons soin de retirer des paroles que nous avons échangées avec eux quelque vérité utile à notre affaire. La voici : quand l'esprit considère une chose fictive et fausse par sa nature pour la soupeser et la comprendre, et pour en déduire dans le bon ordre ce qui doit en être déduit, il en fera voir facilement la fausseté. Mais que l'objet de cette fiction soit vrai par sa nature, si l'esprit s'y applique pour la comprendre et commence à en déduire dans le bon ordre ce qui en découle, il avancera heureusement et sans aucune interruption, de la même manière, nous l'avons vu, qu'à partir de la fiction fausse qui vient d'être mentionnée, l'intellect s'est porté tout de suite à la démonstration de son absurdité et à celle des conséquences qui en découlent<sup>25</sup>.

**62.** Donc, pourvu que nous percevions la chose clairement et distinctement, nous n'aurons nullement à craindre d'en former la fiction. Car s'il nous arrive de dire que des hommes sont subitement changés en bêtes, nous prononçons une formule très générale, si bien qu'il n'y a dans l'esprit aucun concept, autrement dit aucune idée, ou cohérence d'un sujet et d'un prédicat. En effet, s'il y en avait, l'esprit verrait en même temps le moyen et les causes par lequel et pour lesquelles une telle opération s'est faite. De plus, on ne fait pas non plus attention à la nature du sujet et du prédicat.

**63.** En outre, pourvu que la première idée ne soit pas fictive et que toutes les autres idées en soient déduites, la hâte à former des fictions

s'évanouira peu à peu. Comme de plus l'idée fictive ne peut être claire et distincte, mais seulement confuse, et comme toute confusion procède de ce que l'esprit connaît seulement partiellement une chose qui est un tout, ou qui est composée de beaucoup d'éléments, sans distinguer le connu de l'inconnu – parce que d'ailleurs il s'applique en même temps sans aucune distinction à beaucoup d'éléments contenus dans chaque chose – il s'ensuit, *premièrement*, que si l'idée est celle d'une réalité parfaitement simple, elle ne pourra être que claire et distincte. En effet, cette réalité ne pourra pas être connue partiellement, mais devra l'être tout entière, ou pas du tout.

**64.** Il s'ensuit, *deuxièmement*, que si la réalité composée de parties multiples est divisée par la pensée en parties toutes très simples, et si on prête attention à chacune séparément, toute confusion disparaîtra.

*Troisièmement*, il s'ensuit qu'une fiction ne peut être simple, mais qu'elle se forme par la composition de diverses idées confuses, qui sont les idées de divers actes et réalités existant dans la Nature ou, pour mieux dire, elle se forme par l'attention<sup>26</sup> portée simultanément et sans assentiment à ces idées diverses. Car si l'idée était simple, elle serait claire et distincte, et par conséquent vraie. Si l'idée était formée par la composition d'idées claires et distinctes, leur composition serait également claire et distincte, et par suite vraie.

Par exemple, après avoir connu la nature du cercle et celle du carré, nous ne pouvons plus composer les deux et former l'idée d'un cercle carré, ou d'une âme carrée, etc.

**65.** Concluons de nouveau brièvement, et constatons qu'il n'est à craindre d'aucune manière que la fiction ne se confonde avec les idées vraies. En effet, en ce qui concerne le premier type de fiction dont nous avons parlé, celui où la chose est conçue clairement, nous avons vu que si cette chose est clairement conçue et que son existence est en soi une vérité éternelle, nous ne pouvons former aucune fiction à son sujet. Mais si l'existence de la chose conçue n'est pas une vérité éternelle, il faut simplement prendre soin que cette existence soit mise en rapport avec son essence, et en même temps tenir compte de l'ordre de la Nature.

Quant à la deuxième espèce de fiction, nous avons dit qu'elle est une application de l'esprit, simultanée et sans assentiment, à diverses idées confuses de choses et d'actes divers existant dans la Nature; nous avons vu également qu'une chose absolument simple ne peut être objet d'une fiction, mais seulement d'une intellection ; il en va de même pour une chose composée, pourvu que nous portions attention aux parties les plus simples dont elle se compose. Bien plus, nous ne pouvons pas former à partir de là des suppositions fictives d'actes qui ne soient pas vraies. Car nous serons forcés de voir en même temps comment et pourquoi de telles choses se produisent.

**66.** Cela étant compris, passons maintenant à l'étude de *l'idée fausse* pour voir à quoi elle se rapporte et comment nous pouvons nous garder de tomber dans des perceptions fausses. Après l'enquête sur l'idée fictive, ni l'un ni l'autre ne nous sera maintenant difficile. Car il n'y a entre elles aucune différence, si ce n'est que l'idée fausse suppose un assentiment, c'est-à-dire que, nous l'avons déjà noté, lorsque certaines représentations se présentent à l'esprit, il ne s'y présente aucune cause dont il pourrait conclure, comme dans le cas de la fiction, que ces représentations ne proviennent pas de choses extérieures à lui, et que ce n'est là presque rien d'autre que de rêver les yeux ouverts, ou en pleine veille. L'idée fausse, de la même manière que l'idée fictive, concerne l'existence ou, pour mieux dire, se rapporte à l'existence d'une chose dont on connaît l'essence, ou bien alors elle concerne l'essence.

**67.** L'erreur qui concerne l'existence se corrige de la même manière que la fiction : en effet, si la nature de la chose connue implique son existence nécessaire, il est impossible que nous nous trompions au sujet de l'existence de cette chose. Mais si l'existence de la chose n'est pas une vérité éternelle, comme l'est son essence, mais que la nécessité ou l'impossibilité de son existence dépend de causes extérieures, alors il suffit de reprendre tout ce qu'on a dit à propos de la fiction : la correction de l'erreur se fait de la même manière.

**68.** En ce qui concerne l'autre forme d'erreur, celle qui se rapporte aux essences, ou encore aux actions, de telles perceptions sont nécessairement toujours confuses, composées de diverses perceptions confuses de choses existant dans la Nature, telles celles qui persuadent

les hommes qu'il y a des dieux dans les forêts, dans les images, dans les animaux etc., qu'il y a des corps dont la seule composition produit de l'intelligence, que des cadavres raisonnent, marchent, parlent, que Dieu se trompe, etc. Mais les idées qui sont claires et distinctes ne peuvent jamais être fausses : car les idées de choses qui sont conçues clairement et distinctement sont soit très simples, soit composées d'idées très simples, c'est-à-dire déduites d'idées très simples.

Et qu'une idée très simple ne puisse être fausse, n'importe qui pourra le voir pourvu qu'il sache ce qu'est le vrai, ou l'intellect, et en même temps ce qu'est le faux.

**69.** Car à l'égard de ce qui constitue la forme du vrai, il est certain que la pensée vraie se distingue de la fausse moins par un caractère extrinsèque que, plutôt, par un *caractère intrinsèque*.

Si en effet un constructeur conçoit correctement un ouvrage, bien qu'un tel ouvrage n'ait jamais existé et ne doive même jamais exister, sa pensée est cependant vraie, et sa pensée est la même, que l'ouvrage existe ou non. Au contraire, si quelqu'un dit, par exemple, que Pierre existe sans savoir pourtant si Pierre existe, en ce qui le concerne cette pensée est fausse ou, si l'on préfère, n'est pas vraie, quand bien même Pierre existe effectivement. Et cet énoncé : « Pierre existe » n'est vrai que rapporté à celui qui sait avec certitude que Pierre existe.

**70.** Il suit de là qu'il y a dans les idées quelque chose de réel par quoi les vraies se distinguent des fausses. C'est ce qu'il faudra étudier maintenant, afin d'avoir la meilleure norme de vérité (nous avons dit en effet que nous devons déterminer nos pensées selon la norme de l'idée vraie, et que la méthode est une connaissance réflexive) et de connaître les propriétés de l'intellect. Or, on ne doit pas dire que la différence vient de ce que la pensée vraie consiste à connaître les choses par leurs causes premières – en quoi, certes, elle différerait grandement de la pensée fausse, telle que je l'ai expliquée plus haut – ; car la pensée qui enveloppe objectivement l'essence d'un principe qui n'a pas de cause et qui est connu par soi et en soi est également dite vraie.

**71.** Aussi la forme de la pensée vraie doit-elle se tenir dans cette pensée même, sans relation avec d'autres; elle ne reconnaît pas un objet

pour cause, mais elle doit dépendre de la puissance même et de la nature de l'intellect.

Supposons, en effet, qu'un intellect ait perçu quelque nouvel être qui n'a jamais existé, comme certains conçoivent l'intellect de Dieu avant qu'il n'ait créé les choses (perception qui, certes, n'a pu provenir d'aucun objet...) et que cet intellect déduise légitimement d'une telle perception d'autres idées, toutes ces pensées seraient vraies et ne seraient déterminées par aucun objet extérieur : elles ne dépendraient que de la puissance et de la nature de l'intellect. C'est pourquoi ce qui constitue la forme de la pensée vraie doit être cherché dans cette pensée même, et déduit de la nature de l'intellect.

72. Afin d'étudier cela, plaçons devant nos yeux quelque idée vraie dont nous savons avec la plus grande certitude que son objet dépend de notre puissance de penser, et qu'elle n'a aucun objet dans la Nature. Il ressort en effet de ce que nous avons dit que nous pourrions étudier plus facilement ce que nous voulons dans une telle idée. Ainsi, par exemple, *pour former le concept d'une sphère*, je modèle à mon gré une cause : à savoir qu'un demi-cercle tourne autour de son centre et que la sphère est pour ainsi dire engendrée par sa rotation. Cette idée est certainement vraie, et bien que nous sachions qu'aucune sphère n'a jamais été engendrée ainsi dans la Nature, c'est là néanmoins une perception vraie, et c'est la manière la plus facile de former le concept de la sphère. Il faut noter en outre que cette perception affirme que le demi-cercle tourne : cette affirmation serait fausse si elle n'était jointe au concept de la sphère, ou bien à celui d'une cause déterminant un tel mouvement, c'est-à-dire, absolument parlant, si cette affirmation était isolée. Car l'esprit se bornerait alors à affirmer le mouvement du demi-cercle, qui n'est pas contenu dans le concept du demi-cercle, et ne provient pas non plus du concept de la cause déterminant le mouvement.

Aussi la fausseté consiste-t-elle en cela seul qu'est affirmé à propos d'une chose ce qui n'est pas contenu dans le concept même que nous en avons formé, tel le mouvement, ou le repos, à propos du demi-cercle. Il suit de là que les pensées simples ne peuvent pas ne pas être vraies, telle l'idée simple du demi-cercle, du mouvement, de la quantité, etc.

Ce que ces idées contiennent d'affirmation correspond exactement à leur concept et ne s'étend pas au-delà ; c'est pourquoi nous pouvons former des idées simples à volonté, sans aucune crainte d'erreur.

**73.** Il ne reste donc qu'à chercher par quelle puissance notre esprit peut les former et jusqu'où s'étend cette puissance; cela trouvé, nous verrons facilement la connaissance la plus haute à laquelle nous pouvons parvenir. Il est certain d'ailleurs que cette puissance ne s'étend pas à l'infini : car lorsque nous affirmons à propos d'un objet quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept que nous en avons formé, cela montre un *défaut* de notre perception, c'est-à-dire que nous avons des pensées ou des idées en quelque sorte mutilées et tronquées. Nous avons vu en effet que le mouvement du demi-cercle est faux lorsqu'il est isolé dans l'esprit, et qu'il est vrai s'il est joint au concept de la sphère ou au concept de quelque cause déterminant un tel mouvement.

S'il est de la nature d'un être pensant, comme on le voit d'abord, de former des pensées vraies, c'est-à-dire adéquates, il est certain que des idées inadéquates se produisent en nous du seul fait que nous sommes une partie de quelque être pensant dont les pensées constituent notre esprit, les unes en totalité, les autres seulement en partie.

\* \* \*

**74.** Mais ce qu'il faut maintenant remarquer - il n'y avait pas lieu de le mentionner à propos de la fiction - c'est le cas où se produit la tromperie la plus grande : lorsqu'il arrive que ce qui s'offre à l'imagination se trouve *aussi* dans l'intellect, et donc se conçoit clairement et distinctement; parce qu'alors, tant que le distinct n'est pas séparé du confus, la certitude, c'est-à-dire l'idée vraie, se mêle à l'idée indistincte.

Par exemple : certains Stoïciens ont pu entendre parler de l'« âme » ; ils ont aussi *entendu dire* qu'elle était immortelle – ce qu'ils ne faisaient qu'imaginer confusément. Ils *imaginaient* aussi, et en même temps ils comprenaient que les corps les plus subtils pénétrèrent tous les autres et ne sont pénétrés par aucun.

Comme ils *imaginaient* tout cela à la fois et le mélangeaient à la certitude de ce dernier axiome, ils se trouvèrent aussitôt certains que

l'esprit consistait en ces corps très subtils, et que ces corps très subtils étaient indivisibles, etc.

**75.** Mais nous sommes aussi libérés de cela quand nous nous efforçons d'examiner toutes nos perceptions selon la norme de *l'idée vraie* qui nous est donnée, en nous gardant, comme on l'a dit au début, de celles que nous avons acquises par *ouï-dire*, ou par une *expérience vague*.

Ajoutons qu'une telle tromperie provient du fait qu'on conçoit alors les choses d'une façon trop abstraite. Il est par soi assez clair, en effet, que ce que je conçois, appliqué à son véritable objet, ne peut pas être appliqué à un autre objet.

Cette tromperie provient enfin de ce qu'on ne comprend pas quels sont les éléments premiers de toute la Nature ; dès lors, en procédant sans ordre et en confondant la Nature avec des abstractions – quand bien même ce seraient des axiomes vrais – on se confond soi-même et on renverse l'ordre de la Nature. Pour nous, en revanche, si nous procédons de façon aussi peu abstraite que possible et commençons avant tout par les premiers éléments, c'est-à-dire par la source et l'origine de la Nature, cette tromperie n'est nullement à craindre.

**76.** En ce qui concerne la connaissance de l'origine de la Nature, il n'y a guère à craindre que nous ne la confondions avec des abstractions.

En effet, lorsqu'on conçoit quelque chose d'abstrait, comme le sont tous les termes universels, ils sont toujours compris dans l'intellect plus largement que leurs réalités particulières ne peuvent exister réellement dans la Nature. Et puis, comme il y a dans la Nature beaucoup de choses dont la différence est si petite qu'elle échappe presque à l'intellect, il peut arriver facilement qu'on les confonde, si on les considère abstraitement.

Mais comme la source de la Nature, on le verra plus loin, ne peut pas être conçue abstraitement et ne peut pas s'étendre dans l'intellect, à la manière d'un universel, plus loin que dans la réalité, et qu'elle n'a aucune similitude avec les choses changeantes, on ne doit craindre aucune confusion au sujet de son idée, pourvu que nous possédions la norme de vérité que nous avons déjà indiquée ; car assurément cet être est unique<sup>27</sup>, infini, c'est-à-dire est tout l'Être<sup>28</sup>, et il n'y a aucun être en dehors de lui.

**77.** Voilà pour *l'idée fausse*.

Il nous reste à étudier *l'idée douteuse*, c'est-à-dire à chercher ce qui peut nous amener au doute et, en même temps, à chercher comment le supprimer.

Je parle du vrai doute de l'esprit et non de celui que nous voyons se présenter là où en paroles on prétend douter, bien que l'esprit ne doute pas. En effet, ce n'est pas à la Méthode qu'il appartient de corriger ce dernier, mais plutôt à l'étude de l'obstination et à la manière de la corriger.

**78.** Il n'y a dans l'âme aucun doute produit par la chose même dont on doute, c'est-à-dire que s'il n'y a dans l'âme qu'une seule idée, vraie ou fausse, il n'y aura aucun doute, ni non plus de certitude, mais seulement une certaine sensation. En effet, cette idée n'est rien d'autre en soi qu'une certaine sensation. Mais il y aura doute en vertu d'une autre idée qui n'est pas suffisamment claire et distincte pour que nous puissions en déduire quelque chose de certain concernant la chose dont on doute; ceci veut dire que l'idée qui nous jette dans le doute n'est pas claire ni distincte.

Par exemple, si quelqu'un n'a jamais réfléchi aux erreurs des sens (ni par expérience ni de quelque autre manière), il ne se demandera jamais si le soleil est plus ou moins grand qu'il n'apparaît. C'est pourquoi les paysans s'étonnent parfois lorsqu'ils entendent dire que le soleil est beaucoup plus grand que le globe terrestre ; mais<sup>29</sup> la méditation sur les erreurs des sens engendre le doute et si, après avoir douté, on acquiert une connaissance vraie des sens et de la manière dont, par les moyens dont ils disposent, les choses sont représentées à distance, le doute se trouve à nouveau supprimé.

**79.** Il s'ensuit que nous ne pouvons pas mettre en doute les idées vraies sous prétexte qu'il existerait quelque « Dieu trompeur » qui nous tromperait même dans nos plus grandes certitudes, sauf si pendant ce temps nous n'avons aucune idée claire et distincte de Dieu ; autrement dit tant que, nous appliquant à la connaissance que nous avons de l'origine de toutes choses, nous ne trouvons rien qui nous enseigne que Dieu ne peut pas être « trompeur » par une connaissance de même nature que celle qui nous permet, lorsque nous examinons attentivement la nature du triangle, de découvrir que la somme de ses trois angles est égale à deux angles droits.

Mais si nous avons de Dieu une connaissance du même genre que celle que nous avons du triangle, alors tout doute se trouve aboli. Et de même que nous pouvons parvenir à ce genre de connaissance du triangle même si nous ne savons pas avec certitude si quelque « grand trompeur » nous trompe, de même nous pouvons parvenir à une telle connaissance de Dieu, bien que nous ne sachions pas en toute rigueur s'il existe un « grand trompeur ».

Pourvu que nous ayons ce genre de connaissance, elle suffit, comme je l'ai dit, pour abolir tout doute que nous pourrions avoir sur les idées claires et distinctes.

**80.** Par ailleurs, si l'on procède correctement en recherchant d'abord ce qui doit être recherché en premier lieu, sans jamais interrompre l'enchaînement des choses, et si l'on sait de quelle manière il faut déterminer les problèmes avant de s'apprêter à les résoudre, on n'aura jamais que les idées les plus certaines, c'est-à-dire des idées claires et distinctes.

Car le doute n'est rien d'autre qu'une suspension de l'âme à propos d'une affirmation ou d'une négation ; l'âme affirmerait, ou nierait, s'il n'intervenait quelque élément inconnu, qui rendrait forcément imparfaite sa connaissance de la chose. Il en découle que le doute provient toujours du fait que les choses sont étudiées sans ordre.

**81.** Voilà donc ce que j'ai promis de traiter dans cette première partie de la Méthode.

Mais afin de ne rien omettre de ce qui peut conduire à la connaissance de l'intellect et de ses forces, j'aborderai également la question de la Mémoire et de l'Oubli. Il faudra surtout remarquer ici que la mémoire s'affermir tantôt avec le concours de l'intellect, tantôt sans lui.

Dans le premier cas : on retient d'autant plus facilement une chose qu'elle est plus intelligible; inversement, nous l'oublions d'autant plus facilement qu'elle l'est moins. Par exemple, si je donne à quelqu'un une liste de mots isolés, il les retiendra bien plus difficilement que si je lui donne ces mêmes mots sous la forme d'un récit.

**82.** Mais la mémoire s'affermir aussi sans le concours de l'intellect, à savoir par la force avec laquelle l'imagination – ou le sens, qu'on appelle

commun – est affectée par une chose corporelle singulière. Je dis singulière, car l'imagination n'est affectée que par des objets singuliers. En effet, si quelqu'un lit une seule histoire d'amour, il la retiendra très bien, aussi longtemps qu'il n'en lira pas plusieurs autres du même genre, parce qu'alors elle s'affirme seule dans son imagination; mais s'il y en a plusieurs du même genre, nous les imaginons toutes à la fois et elles se confondent facilement.

Je dis aussi : *corporelle*, car l'imagination est affectée seulement par les corps. Comme donc la mémoire s'affermit par l'intellect, et aussi sans lui, il s'ensuit qu'elle est quelque chose de différent de l'intellect, et que dans l'intellect envisagé en lui-même il n'y a ni mémoire ni oubli.

**83.** Que sera donc la mémoire? Rien d'autre que la sensation des impressions du cerveau, accompagnée de la pensée d'une durée <sup>30</sup>déterminée de la sensation ; la réminiscence nous le montre aussi. En effet, dans la réminiscence, l'âme pense à cette sensation, mais non sous la forme d'une durée continue; ainsi l'idée de cette sensation n'est pas la même chose que la durée de la sensation, qui est la mémoire elle-même.

Quant à savoir si les idées mêmes sont sujettes à quelque corruption, nous le verrons dans ma *Philosophie*.

Si cela semble absolument absurde à quelqu'un, il suffit à notre propos qu'il pense que, plus une chose est singulière, plus on la retient facilement, comme le montre plus haut l'exemple de la Comédie. Et d'un autre côté, plus une chose est intelligible, plus on la retient facilement. C'est pourquoi nous ne pourrions pas ne pas retenir une chose absolument singulière, pourvu qu'elle soit intelligible.

**84.** Ainsi nous avons donc distingué l'idée vraie des autres perceptions et nous avons montré que les idées fictives, les idées fausses, et autres, ont leur origine dans l'imagination, c'est-à-dire dans des sensations pour ainsi dire fortuites et isolées qui ne proviennent pas de la puissance même de l'esprit mais de causes extérieures, selon les mouvements variés que reçoit le corps, qu'il dorme ou qu'il veille.

Qu'on entende par *imagination* ce que l'on veut, pourvu que ce soit quelque chose de différent de l'intellect, et en quoi l'âme se comporte *passive-ment*. Peu importe en effet comment on l'entend, pourvu que

nous sachions qu'elle est quelque chose de vague et dont l'âme pâtit, et que nous sachions en même temps comment nous en affranchir à l'aide de l'intellect.

Que personne ne s'étonne alors que je ne prouve pas encore ici qu'il y a des corps, ni d'autres éléments nécessaires, tout en parlant cependant de l'imagination, du corps et de sa constitution. En effet, je l'ai dit, peu importe comment je conçois l'imagination, pourvu que je sache qu'elle est quelque chose de vague, etc.

**85.** Mais nous avons montré que l'idée vraie est simple, ou composée d'idées simples, et qu'elle indique comment et pourquoi la chose est, ou a été produite. Nous avons aussi montré que ses effets objectifs dans l'âme procèdent conformément à l'essence formelle de son objet.

Cela revient à dire, comme l'ont fait les Anciens, que la vraie science procède de la cause aux effets; à ceci près que jamais, autant que je sache, ils n'ont conçu, comme nous l'avons fait ici, l'âme agissant selon des lois certaines, et comme une sorte d'automate spirituel.

**86.** Ainsi avons-nous acquis, autant qu'il est possible dans un début, une notion de notre intellect et une norme de l'idée vraie telle que nous ne craignons déjà plus de confondre ce qui est vrai avec ce qui est faux, ou fictif; en outre, nous ne serons plus étonnés du fait que nous comprenions certaines choses qui n'ont rien d'imaginatif, ni du fait qu'il y ait dans l'imagination d'une part, des éléments qui s'opposent entièrement à l'intellect, d'autre part d'autres éléments qui s'accordent en somme avec lui.

En effet nous savons que les opérations par lesquelles se produisent les imaginations s'effectuent selon des lois tout à fait différentes de celles de l'intellect, et que l'âme se comporte à l'égard de l'imagination de manière seulement passive.

**87.** On voit aussi clairement, à partir de là, combien facilement ceux qui ne distinguent pas soigneusement l'imagination de l'intellection peuvent tomber dans de grandes erreurs. Par exemple dans celle-ci : « que l'étendue se tiendrait dans un lieu, qu'elle serait finie, que ses parties se distingueraient réellement entre elles, qu'elle serait le premier et l'unique fondement de toutes choses, qu'elle occuperait à un moment un

espace plus grand qu'un autre », et beaucoup d'idées de ce genre, qui toutes s'opposent entièrement à la vérité, comme nous le montrerons en son lieu.

88. De plus, comme *les mots* font partie de l'imagination – nous formons en effet beaucoup de conceptions fictives selon que les mots se composent vaguement dans la mémoire en vertu de quelque disposition du corps –, il ne fait pas de doute qu'ils peuvent être cause, aussi bien que l'imagination, de multiples et de grandes erreurs, si nous n'y prenons pas suffisamment garde.

89. Ajoutons qu'ils sont composés arbitrairement, au gré de la foule, si bien qu'ils ne sont que les signes des choses telles qu'elles sont dans l'imagination et non telles qu'elles sont dans l'intellect; cela apparaît clairement dans le fait qu'à tout ce qui est seulement dans l'intellect, et non dans l'imagination, on a souvent imposé des noms négatifs tels que : « incorporel », « infini », etc., et qu'on exprime même de manière négative beaucoup de choses qui en réalité sont positives, et inversement; ainsi « incréé », « indépendant », « infini », « immortel », etc., parce que nous imaginons beaucoup plus facilement leurs contraires; c'est pourquoi ces derniers se sont présentés d'abord aux premiers hommes et ont usurpé les noms positifs.

Nous affirmons et nions beaucoup de choses parce que ces affirmations et ces négations suivent la nature des mots, et non la nature des choses; si bien qu'en l'ignorant, nous prendrions facilement pour vrai ce qui est faux.

90. Évitions, en outre, une autre grande source de confusion, qui consiste en ce que l'intellect ne réfléchit pas suffisamment sur lui-même : en effet, lorsque nous ne distinguons pas imagination et intellection, nous croyons que ce que nous imaginons plus facilement est plus clair pour nous, et ce que nous imaginons, nous croyons le comprendre.

Par suite, nous mettons en avant ce qui doit venir après, et l'ordre vrai de la progression se trouve ainsi renversé, rien n'étant déduit de façon légitime.

91. Et maintenant<sup>31</sup>, pour que nous arrivions enfin à la deuxième partie de cette Méthode, je vais d'abord exposer quel y est notre but, puis les

moyens de l'atteindre.

Le but est donc d'avoir des idées claires et distinctes, c'est-à-dire des idées qui sont produites par l'esprit pur, et non par des mouvements fortuits du corps.

Puis, pour que toutes les idées soient ramenées à une seule, nous nous efforcerons de les enchaîner et de les ordonner de telle manière que notre esprit, autant qu'il le peut, reproduise objectivement la structure de la Nature dans sa totalité et dans ses parties.

**92.** En ce qui concerne le premier point, comme nous l'avons déjà enseigné, notre but ultime exige que la chose soit conçue soit par sa seule essence, soit par sa cause prochaine. De cette manière, si la chose existe en soi ou, comme on dit communément, si elle est *cause de soi*, elle devra dans ce cas être comprise par son essence seule ; mais si la chose n'existe pas en soi, si elle a besoin d'une cause pour exister, dans ce cas elle devra être comprise par sa cause prochaine.

Car en réalité la connaissance de l'effet n'est rien d'autre que l'acquisition d'une connaissance plus parfaite de la cause <sup>32</sup>.

**93.** Il ne nous sera donc jamais permis, tant qu'il s'agira de l'étude du réel, de tirer des conclusions de notions abstraites, et nous devons prendre le plus grand soin de ne pas mélanger ce qui existe seulement dans l'intellect et ce qui existe dans la réalité.

La meilleure conclusion sera tirée de quelque essence particulière affirmative, ou d'une définition vraie et légitime. Car l'intellect ne peut descendre à partir des seuls axiomes universels jusqu'aux réalités singulières, puisque les axiomes s'étendent à une infinité de cas et ne déterminent pas l'intellect à considérer une chose singulière plutôt qu'une autre.

**94.** C'est pourquoi la voie correcte de la découverte consiste à former des pensées à partir de quelque définition donnée, ce qui se fera avec d'autant plus de bonheur et de facilité que nous aurons mieux défini une chose. Aussi le pivot de toute cette seconde partie de la Méthode tourne-t-il autour de cela seulement : connaître les conditions d'une bonne définition, et puis la manière de trouver ces bonnes définitions.

**95.** Pour qu'une définition soit dite parfaite, elle devra expliquer l'essence intime de la chose, et il faudra veiller à ne pas mettre quelque propriété à la place de cette essence. Pour expliquer cela, et sans prendre d'autres exemples qui me donneraient l'air de vouloir débusquer les erreurs des autres, je donnerai seulement l'exemple d'un être abstrait dont la définition est indifférente, à savoir *le cercle*.

Si on le définit comme une figure dont les lignes tirées du centre à la circonférence sont égales, il n'échappe à personne qu'une telle définition n'explique nullement l'essence du cercle, mais ne montre qu'une de ses propriétés. Et sans doute, je l'ai déjà dit, c'est sans importance dans le cas des figures et d'autres êtres de raison; mais c'est très important dans le cas des êtres physiques et réels. Parce qu'alors, assurément, les propriétés des choses ne sont pas comprises, tant que leurs essences sont ignorées. Si nous les négligeons, nous renverserons nécessairement l'enchaînement des idées de l'intellect, qui doit reproduire celui de la Nature, et nous nous éloignerons tout à fait de notre but.

**96.** Donc, pour nous libérer de ce défaut, il faudra observer dans la définition les règles suivantes :

S'il s'agit d'une chose créée, la définition devra, comme nous l'avons dit, comprendre la *cause prochaine*. Par exemple, selon cette règle, le cercle devrait être défini comme suit : c'est une figure décrite par toute ligne dont une extrémité est fixe et l'autre mobile. Cette définition comprend clairement la cause prochaine.

Le concept, ou la définition de la chose, devra être tel que toutes ses propriétés, tant qu'on l'envisage seule et non jointe à d'autres, puissent en être déduites, comme on peut le voir dans cette définition du cercle. En effet, on en déduit clairement que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence sont égales.

Or, que ce soit là la condition nécessaire d'une définition paraît si évident en soi, à qui s'y applique, qu'il ne semble pas valoir la peine de s'arrêter à sa démonstration, pas plus que de montrer à partir de cette seconde condition que toute définition doit être affirmative. Je parle de l'affirmation intellectuelle, sans me soucier d'une affirmation verbale qui,

à cause de l'indigence des mots, pourra parfois s'exprimer sous une forme négative, bien qu'elle soit comprise d'une manière affirmative.

**97.** Quant à la définition d'une chose incréée, voici ses conditions :

Il faut qu'elle exclue toute cause, c'est-à-dire que son objet n'ait besoin de rien d'autre que de son être propre pour être expliqué.

Une fois cette définition donnée, il ne doit plus y avoir de place pour la question : « Cette chose existe-t-elle ? »

Par rapport à l'esprit, il faut que la définition ne comporte aucun substantif qui puisse être adjectivé, pour que la chose ne soit pas expliquée par quelque terme abstrait.

En dernier lieu (même s'il n'est pas très nécessaire de le noter), il faut qu'on puisse tirer de la définition de la chose toutes ses propriétés. Tout cela est d'ailleurs évident pour qui y réfléchit avec soin.

**98.** J'ai dit aussi que la meilleure conclusion sera tirée d'une essence particulière affirmative : en effet, plus une idée est spéciale, plus elle est distincte, et donc claire. Il en découle que nous devons rechercher avant tout la connaissance des êtres particuliers.

**99.** Mais en ce qui concerne l'ordre, et pour que toutes nos perceptions soient ordonnées et unifiées, il faut dès que possible – la raison l'exige – que nous recherchions s'il y a un Être, et quel est cet Être, tel qu'il soit *la cause de toutes choses*, pour que son essence objective soit aussi *la cause de toutes nos idées*; c'est alors que notre esprit, comme nous l'avons dit, pourra le mieux reproduire la Nature, car il en possédera objectivement l'essence, l'ordre et l'union.

On voit par là qu'il est nécessaire avant tout que nous déduisions toujours toutes nos idées des choses physiques, c'est-à-dire des êtres réels, en progressant autant que possible selon la série des causes, d'un être réel à un autre être réel, sans transiter par des termes abstraits et universels, soit que nous tirions de ceux-ci des choses réelles, soit que nous les tirions des choses réelles : car dans l'un et l'autre cas, on interrompt la progression vraie de l'intellect.

**100.** Mais il faut noter qu'ici, par « série des causes et des êtres réels », je n'entends pas la série des choses singulières changeantes, mais seulement la série des choses fixes et éternelles. En effet, il serait impossible à la faiblesse humaine de suivre la série des choses singulières changeantes, tant à cause de leur multitude supérieure à tout nombre, qu'en raison des circonstances infinies qui concernent une seule et même chose : chacune de ces circonstances peut être cause de leur existence ou de leur non-existence, puisque leur existence n'a aucun lien avec leur essence, ou si l'on veut, comme on l'a déjà dit, n'est pas une vérité éternelle.

**101.** En vérité, il n'est pas non plus nécessaire que nous comprenions cette série, puisque les essences des choses singulières changeantes ne peuvent pas être tirées de leur série, ou de leur ordre d'existence : celui-ci ne nous fournit que des caractères extrinsèques, des relations ou, au mieux, des circonstances, ce qui est bien loin de l'essence intime des choses.

On cherchera cette essence à partir des choses fixes et éternelles, à partir des lois qui sont inscrites dans ces choses comme dans leurs vrais codes, lois selon lesquelles toutes les réalités singulières se produisent et s'ordonnent.

D'ailleurs, ces choses singulières changeantes dépendent si intimement, et pour ainsi dire si essentiellement des réalités fixes, qu'elles ne peuvent ni être ni être conçues sans elles. C'est pourquoi ces réalités fixes et éternelles, quoique singulières, à cause à la fois de leur omniprésence et de leur très grande puissance, seront cependant pour nous comme des « universaux », autrement dit comme des *genres* pour la définition des choses singulières changeantes, et seront les causes prochaines de toutes choses.

**102.** Mais puisqu'il en est ainsi, il semble encore assez difficile de parvenir à la connaissance de ces choses singulières : car les concevoir toutes à la fois dépasse grandement les forces de l'intellect humain. Or l'ordre dans lequel il faut comprendre une chose avant l'autre ne doit pas être tiré, nous l'avons dit, ni de leur série d'existence ni même des réalités éternelles : là, en effet, tout est par nature simultanément. Il s'ensuit qu'il est

nécessaire de rechercher d'autres auxiliaires que ceux dont nous nous servons pour comprendre les choses éternelles et leurs lois.

Mais ce n'est pas le lieu d'en traiter ici, et il est inutile de le faire avant que nous n'ayons acquis une connaissance suffisante des choses éternelles et de leurs lois infaillibles, et que nous n'ayons connu la nature de nos sens.

**103.** Avant de nous préparer à la connaissance des choses singulières, il sera temps de traiter de ces auxiliaires qui tous nous aideront à bien utiliser nos sens et nous permettront de faire des expériences selon des lois et un ordre certain, pour déterminer suffisamment la chose que nous étudions, pour en conclure enfin selon quelles lois des réalités éternelles cette chose est produite, et pour en connaître la nature intime, comme je le montrerai en son lieu.

Ici, pour revenir à notre objet, je tâcherai seulement d'étudier ce qui semble nécessaire pour pouvoir parvenir à la connaissance des choses éternelles, et former leurs définitions selon les conditions mentionnées ci-dessus.

**104.** Pour cela, il faut rappeler à la mémoire ce que nous avons dit plus haut, à savoir que, lorsque l'esprit s'applique à quelque pensée pour l'examiner et en déduire en bon ordre ce qui doit en être déduit légitimement, si cette pensée était fausse, il en découvre la fausseté ; si, en revanche, elle était vraie, alors il continue à en déduire avec bonheur des choses vraies sans aucune interruption ; ceci, dis-je, est nécessaire à notre objet, car il n'y a aucun principe qui puisse donner un terme à nos pensées.

**105.** Si nous voulons donc rechercher la chose qui est la première de toutes, il est nécessaire qu'un principe donné y dirige nos pensées.

Ensuite, puisque la Méthode est la connaissance réflexive elle-même, ce principe qui doit diriger nos pensées ne peut être autre que la connaissance de ce qui constitue la forme de la vérité, jointe à la connaissance de l'intellect, de ses propriétés et de ses forces.

En effet, lorsque nous aurons acquis cette connaissance, nous aurons le principe dont nous déduirons nos pensées, et nous aurons la voie par laquelle l'intellect pourra parvenir à la connaissance des choses éternelles

à la mesure de sa capacité, c'est-à-dire en tenant compte des forces de l'intellect.

**106.** S'il appartient à la nature de la pensée de former des idées vraies, comme on l'a montré dans la première partie, il faut chercher maintenant ce qu'on entend par « forces et puissance de l'intellect ». Puisque la partie principale de notre Méthode consiste à comprendre parfaitement les forces de l'intellect et sa nature, nous sommes nécessairement obligés (à cause de ce qu'on a exposé dans la seconde partie de la Méthode) de déduire cette compréhension de la définition même de la pensée et de l'intellect.

107. Mais jusqu'ici nous ne possédons aucune règle pour trouver les définitions ; et puisque nous ne pouvons les donner tant que la nature, c'est-à-dire la définition de l'intellect et de sa puissance, n'est pas connue, il s'ensuit, ou bien que la définition de l'intellect doit être claire par elle-même, ou bien que nous n'en pourrions rien comprendre.

Pourtant, cette définition n'est pas absolument claire par elle-même.

Mais comme ses propriétés – comme tout ce que nous tirons de l'intellect – ne peuvent être perçues clairement et distinctement que si leur nature est connue, la définition de l'intellect se fera connaître par elle-même si nous portons attention aux propriétés de l'intellect que nous comprenons clairement et distinctement.

Nous allons donc énumérer ici les propriétés de l'intellect, les examiner et commencer l'étude de nos instruments innés.

**108.** Les propriétés de l'intellect que j'ai particulièrement remarquées et que je comprends clairement sont les suivantes :

Il enveloppe la certitude, c'est-à-dire qu'il sait que les choses sont formellement comme elles sont contenues objectivement en lui-même.

Il perçoit, ou forme certaines idées absolument, et les autres à partir d'autres idées. Par exemple, il forme l'idée de la *quantité* absolument, sans avoir recours à d'autres pensées; en revanche, les idées de *mouvement*, il ne les forme pas absolument, mais en recourant à l'idée de quantité.

Les idées qu'il forme absolument expriment l'infinité; mais c'est à partir d'autres idées qu'il forme les idées déterminées. Ainsi pour l'idée de quantité : quand il la perçoit par rapport à une cause, alors il pense une quantité déterminée. Par exemple, quand il perçoit un corps comme engendré par le mouvement d'un plan, ou un plan par le mouvement d'une ligne, ou encore une ligne par le mouvement d'un point : ces perceptions ne servent pas à comprendre la quantité, mais seulement à la déterminer.

Cela se reconnaît à ce que l'on conçoit ces êtres comme s'ils naissaient du mouvement, alors que cependant nous ne percevons pas le mouvement avant d'avoir perçu la quantité, et aussi au fait que nous pouvons prolonger à l'infini le mouvement qui engendre la ligne, ce qui nous serait tout à fait impossible si nous n'avions pas l'idée d'une quantité infinie.

IV. Il forme les idées positives avant les idées négatives.

V. Il perçoit les choses, non tant sous l'aspect de la durée que sous un certain aspect d'éternité, et sous un nombre infini ; ou plutôt, dans sa perception des choses, il ne considère ni le nombre ni la durée.

Tandis que lorsqu'on *imagine* les choses, on les perçoit sous l'aspect d'un certain nombre, d'une durée et d'une quantité déterminée.

VI. Les idées claires et distinctes que nous formons semblent découler de la seule nécessité de notre nature, de façon qu'elles paraissent dépendre absolument de notre seule puissance.

C'est le contraire pour les idées confuses, car celles-là se forment souvent contre notre gré.

VII. L'esprit peut déterminer de beaucoup de manières les idées des choses que l'intellect forme à partir d'autres idées.

Par exemple, pour déterminer une surface elliptique, il se représente une pointe attachée à une corde et se mouvant autour de deux centres, ou bien il conçoit une infinité de points ayant un rapport déterminé et constant avec une ligne droite donnée, ou encore un cône coupé par un plan oblique de telle façon que l'angle d'inclinaison soit plus grand que l'angle au sommet du cône, ou bien encore il conçoit cela d'une infinité d'autres manières.

VIII. Les idées sont d'autant plus parfaites qu'il y a plus de perfection dans l'objet qu'elles expriment : nous n'admirons pas autant le constructeur qui a conçu un modeste oratoire que celui qui a conçu un temple remarquable.

**109.** Je ne m'arrête pas ici aux autres modes qui appartiennent aussi à la pensée, tels l'amour, la joie, etc., car ils ne concernent pas notre but actuel, et ne peuvent d'ailleurs pas être conçus avant qu'on n'ait conçu d'abord l'intellect. En effet, la perception supprimée, tous ces modes le sont aussi.

**110.** Les idées fausses et les idées fictives n'ont rien de *positif* (on l'a suffisamment montré) par quoi elles doivent être nommées fausses, ou fictives, et ne sont ainsi considérées que par une simple *absence* de connaissance. C'est pourquoi les idées fausses et les idées fictives, en tant que telles, ne peuvent rien nous apprendre sur l'*essence* de la pensée.

Mais cette essence doit être recherchée seulement à partir des propriétés positives ici recensées; cela veut dire qu'il faut maintenant établir quelque point commun d'où ces propriétés découlent nécessairement, tel que, cela posé, ces propriétés soient données nécessairement, et que cela supprimé, toutes ces propriétés le soient aussi.

« *Le reste manque.* »

[a](#) Le texte des notes de Spinoza se trouve p. 75.

## Notes de Spinoza

[1](#) Cela aurait pu être expliqué plus longuement et plus distinctement, en distinguant en particulier les richesses poursuivies pour elles-mêmes, ou pour l'honneur, ou pour le plaisir sensuel, ou pour la santé et l'accroissement des sciences et des arts; mais cela viendra en son lieu, car ce n'est pas ici qu'il faut l'étudier d'aussi près.

[2](#) Cela doit être démontré avec plus de soin.

[3](#) Cela sera expliqué plus amplement en son lieu.

[4](#) Remarque : je me borne à énumérer ici les sciences nécessaires à notre but, sans tenir compte de leur enchaînement.

[5](#) Toutes les sciences ont un seul but, vers lequel elles doivent toutes être dirigées.

[6](#) Lorsque cela arrive, nous ne comprenons rien de la cause, hormis ce que nous considérons dans l'effet; cela se voit suffisamment à ce que la cause, alors, n'est expliquée que par des termes très généraux, du genre : « Il y a donc quelque chose, il y a donc quelque puissance, etc. », ou aussi du fait qu'on l'exprime de façon négative : « Ce n'est donc pas ceci, ou cela, etc. » Dans le second cas, on attribue quelque chose à la cause en vertu d'un effet que l'on conçoit clairement, comme nous le montrerons dans l'exemple, mais rien que des propriétés, et non pas l'essence particulière de la chose.

[7](#) On voit clairement, par cet exemple, ce que je viens de préciser : car par cette union nous ne comprenons rien que la sensation elle-même, à partir de laquelle nous concluons une cause dont nous ne comprenons rien.

[8](#) Une telle conclusion, bien que certaine, n'est pas assez sûre, sauf pour ceux qui prennent les plus grandes précautions. Car s'ils ne prennent pas ces précautions, ils tomberont immédiatement dans l'erreur; en effet, quand on conçoit les choses d'une manière aussi abstraite, et non par leur essence vraie, on est aussitôt embrouillé par l'imagination. Car ce qui est un par soi-même, les hommes l'imaginent multiple. Aux réalités qu'ils conçoivent abstraitement, séparément et confusément, ils imposent les noms dont ils font usage pour d'autres réalités plus familières; il arrive alors qu'ils les imaginent de la même manière qu'ils ont l'habitude d'imaginer les choses auxquelles ils ont d'abord imposé ces mêmes noms.

[9](#) Ici, je devrai traiter un peu plus amplement de l'expérience, et examiner la méthode des Empiristes et de certains philosophes nouveaux.

[10](#) Par puissance innée j'entends ce qui n'est pas causé en nous par des causes extérieures, comme nous l'expliquerons plus tard dans notre *Philosophie*. [Spinoza désigne ainsi son ouvrage intitulé *Éthique* – N.d.T.]

[11](#) Je les appelle ici des œuvres; dans ma *Philosophie*, j'expliquerai ce qu'elles sont.

[12](#) Notons que nous prendrons soin ici, non seulement d'éclairer ce que je viens de dire, mais aussi de montrer que nous avons avancé correctement jusqu'ici, et de montrer en même temps d'autres choses qu'il est fort nécessaire de savoir.

[13](#) Notons que nous ne cherchons pas ici comment la première essence objective nous est innée, car cela concerne l'investigation de la nature, où on l'explique plus longuement et où l'on montre, en même temps, qu'il n'y a aucune affirmation, aucune négation, ni aucune « volonté » qui soit extérieure à l'idée. [Cette note excessivement concise renvoie à l'*Éthique* 2, 48 sq. et à la distance qui

s'y affirme avec la pensée cartésienne. Elle demande une longue explication que le lecteur curieux trouvera dans les divers commentaires proposés dans la Bibliographie. Mais cette explication n'est pas indispensable pour poursuivre la lecture du *Traité*—N.d.T.]

[14](#) En quoi cette recherche consiste dans l'âme, je l'explique dans ma *Philosophie*.

[15](#) Avoir un rapport avec les autres choses, c'est être produit par d'autres, ou en produire d'autres.

[16](#) De même que nous ne doutons pas, ici aussi, de notre vérité.

[17](#) Voir plus bas notre remarque sur les hypothèses que nous comprenons clairement; la fiction consiste à *dire* qu'elles existent comme telles, dans les corps célestes.

[18](#) Parce que la chose, pourvu qu'elle soit comprise, se manifeste elle-même, nous n'avons besoin ici que d'un exemple, sans autre démonstration. Il en sera de même de sa contradictoire, qu'il suffit d'examiner pour que sa fausseté apparaisse, comme on le verra aussitôt lorsque nous parlerons de la fiction concernant l'essence.

[19](#) Notons que si beaucoup de gens disent douter de l'existence de Dieu, c'est qu'ils n'en possèdent que le nom, ou bien qu'ils se forment une fiction quelconque, qu'ils nomment Dieu, et qui ne convient nullement à la nature de Dieu, comme je le montrerai plus tard, en son lieu.

[20](#) Par vérité éternelle j'entends une proposition telle que, si elle est affirmative, elle ne pourra jamais être négative. Ainsi « *Dieu est* » est une vérité première et éternelle, mais ce n'est pas une vérité éternelle qu'« *Adam pense* ». « *La chimère n'existe pas* » est une vérité éternelle, mais non : « *Adam ne pense pas*. »

[21](#) [De manipulation, de séduction, etc. Cf. postface. —N.d.T.]

[22](#) Quand nous parlerons ensuite de la fiction qui se rapporte aux essences, il apparaîtra clairement qu'une fiction ne produit jamais rien de nouveau et n'apporte rien de nouveau à l'esprit, mais qu'elle rappelle seulement à la mémoire ce qui est dans le cerveau ou dans l'imagination; et l'esprit considère confusément toutes ces idées à la fois. Ainsi, par exemple, une parole proférée et un arbre sont rappelés à la mémoire; et comme l'esprit les considère confusément et sans distinction, il pense que *l'arbre parle*. La même chose s'entend de l'existence, surtout, comme nous l'avons dit, quand on la conçoit d'une manière aussi générale que l'« être », parce qu'on l'applique alors facilement à tout ce qui surgit en même temps dans la mémoire ; ce qu'il est très important de noter.

[23](#) La même chose doit s'entendre aussi des hypothèses que l'on formule pour expliquer quels sont exactement les mouvements qui concordent avec les phénomènes célestes, à ceci près qu'on déduit de ces hypothèses appliquées aux mouvements célestes la nature du ciel, qui peut cependant être différente, d'autant plus qu'on peut concevoir beaucoup d'autres causes pour expliquer ces mouvements.

[24](#) Il arrive souvent que l'homme rappelle dans sa mémoire ce mot « âme » et se forme en même temps quelque image corporelle. Or comme les deux sont représentés en même temps, il pense facilement s'imaginer et se figurer une âme corporelle; c'est qu'il ne distingue pas le nom de la chose elle-même. Je demande ici que les lecteurs ne se précipitent pas pour réfuter cela, et j'espère qu'ils ne le feront pas, à condition qu'ils prêtent le plus grand soin à l'étude des exemples, ainsi qu'à la suite.

[25](#) J'ai l'air, toutefois, de conclure cela de l'expérience, et on pourrait dire que cela ne vaut rien parce que la démonstration manque; je la donne donc à celui qui la désire : puisqu'il ne peut rien y avoir dans la nature qui s'oppose à ses lois, comme toutes choses se font conformément à ses lois déterminées, de manière à produire par des lois certaines leurs effets certains dans un enchaînement absolu, il s'ensuit que l'âme, quand elle conçoit véritablement la chose, se met à former objectivement les mêmes effets. Voir ci-dessous ce que je dis de l'idée fausse.

[26](#) Remarquons que la fiction, envisagée en elle-même, ne diffère pas beaucoup du rêve, si ce n'est que les causes qui se manifestent par les sens à l'homme éveillé, et dont il déduit que ces images ne sont pas produites au même moment par des objets extérieurs, ne se manifestent pas dans les rêves. L'erreur est donc, on le verra tout à l'heure, un rêve à l'état de veille, et si ce rêve à l'état de veille s'impose très fort, on l'appelle délire.

[27](#) Ce ne sont pas là des attributs de Dieu qui révèlent son essence, je le montrerai dans ma *Philosophie*.

[28](#) Cela a déjà été démontré plus haut. En effet, si un tel être n'existait pas, il ne pourrait jamais être produit; de sorte que l'esprit pourrait comprendre plus que ce que la Nature ne peut lui présenter, ce qu'on a reconnu être faux ci-dessus.

[29](#) C'est-à-dire que le sens sait souvent qu'il a été trompé; mais il le sait confusément, car il ne sait pas comment les sens trompent.

[30](#) Si, en revanche, la durée est indéterminée, le souvenir de la chose est imparfait : tout le monde semble l'avoir appris naturellement. Il arrive en effet souvent que, pour pouvoir mieux ajouter foi à ce que quelqu'un raconte, nous lui demandons quand, et où cela s'est produit. Car bien que les idées aient leur durée propre dans l'esprit, néanmoins, comme nous sommes habitués à déterminer la durée par quelque mesure de mouvement – ce qui se fait encore au moyen de l'imagination –, nous n'avons jamais encore vu un souvenir qui soit purement spirituel.

[31](#) La règle principale de cette partie de la méthode, comme cela découle de la première, est de recenser toutes les idées de l'intellect pur que nous trouvons en nous, afin de les distinguer de celles que nous imaginons; il faudra tirer cette distinction des propriétés de l'un et de l'autre, à savoir de l'imagination et de l'intellect.

[32](#) Remarque : il apparaît clairement, dès lors, que nous ne pouvons rien comprendre de la Nature sans que nous ne rendions en même temps plus ample la connaissance de la cause première, c'est-à-dire de Dieu.

# Le commencement de l'éternité

## (S.AUFFREY)

*Pour Raphaële, apprentie philosophe.*

On a longtemps considéré le *Traité de la réforme de l'entendement* comme une œuvre de jeunesse de Spinoza, conçue et rédigée vers les années 1660-1661, et quasiment comme un « brouillon » de l'œuvre majeure réalisée dans *Éthique* et dans les traités politiques. On y cherchait l'enfance du philosophe, cette enfance que l'homme accompli va dépasser d'un bond, avant de trouver sa voie, et sa voix. Plusieurs critiques d'aujourd'hui - à la suite de l'érudit italien Filippo Mignini - le supposent même encore plus précoce : rédigé vers 1656-1657, ces années obscures de la vie du philosophe, dont la plus noire lumière est celle de son excommunication de la synagogue d'Amsterdam.

Il y a à cela bien des raisons. Comme l'écrivaient les éditeurs de l'*Œuvre posthume*, le texte est « rugueux », « mal poli », incomplètement mis en forme. Il comporte des couches de vocabulaire différentes, et son plan n'a pas la simplicité de ceux des textes que le philosophe va mener, au moins dans son intention, jusqu'à la publication.

Et pourtant... ces mêmes éditeurs disent aussi qu'il « eut toujours l'intention de le terminer ». Le fait est qu'il l'a gardé sous sa main, comme l'*Éthique*, comme les ouvrages dont la lecture le nourrissait, attisant sa ferveur ou sa révolte théorique, et comme les pages les plus précieuses, ou les plus significatives, de sa *Correspondance*. Or si l'on trouve bien dans celle-ci la trace d'un point de départ de l'ouvrage, on n'y trouve aucune trace d'un abandon; bien plutôt, et jusqu'à une date tardive (eu égard à la vie brève du penseur), celle d'un souci reconduit de fournir une méthode, un chemin d'accès. Chemin d'accès jusqu'aux découvertes les plus profondes, chemin dont il importe de relater les étapes, depuis la naissance de l'homme dans le tissu natif de la *vie commune* – terme qui n'indique aucun mépris, mais constate un simple fait : nous ne naissons

pas philosophes, et encore moins *Sages*. Si nous avons de l'*Éternité* une certaine idée vague – mais un désir extrême autant que désordonné –, nous ne savons d'abord ni ce qu'elle est, ni comment y accéder.

Notre expérience primordiale en est justement le contraire : les affres du temps, de l'attente, des regrets, des remords, les « fluctuations » passionnelles qui nous infligent une alternance de douches glaciales et brûlantes, les morsures d'une *histoire* collective cruelle, les vains idéaux et les vaines espérances qui nous laissent déçus, désorientés.

L'éternité aurait-elle donc un commencement? Et ce commencement aurait-il son lieu dans la fugacité de l'expérience?

Du fond d'une expérience qui est « passage », douloureuse et vertigineuse « fluctuation », l'homme, prétend Spinoza, peut désirer et, légitimement, revendiquer « une éternité de joie continue et souveraine ».

Rien que cela !

Cette éternité joyeuse n'est pas seulement l'objet d'un rêve nébuleux, d'une niaise utopie (elle peut l'être aussi...). Non seulement elle peut être conçue, mais elle peut être réelle, réalisée. Pas dans un hypothétique au-delà, mais ici, et maintenant.

Et nous ne le savions pas? Et qu'attendions-nous?

Voilà un message philosophique original. Tout au long de son œuvre, Spinoza n'affirme rien de moins : l'homme peut être sauvé. Par quelque intervention divine, par quelque grâce de la Providence? Nullement. Par ses propres moyens, par ses propres forces. Telle est sans doute la thèse la plus « hérétique » de sa philosophie ; la thèse sous-jacente qui lui valut le « *Herem* » des rabbins, la haine de toutes les métaphysiques d'un inaccessible au-delà.

La découverte que Spinoza met en lumière dans le *Traité de la réforme de l'entendement* est la suivante : l'homme peut se sauver du malheur d'exister, ensemble ou séparé, par la puissance de sa pensée.

Quelle est cette puissance? C'est celle de l'*idée vraie*. Car « nous avons une idée vraie » (*Traité de la réforme de l'entendement*, § 33).

Spinoza ne dit pas qu'une idée vraie est hors de nous, quelque part ailleurs dans un lointain vague, ou donnée ou garantie par un dieu caché,

ou réservée à quelques élus, non; l'idée vraie est en nous (tous), nous l'avons; mais le plus souvent, nous ne le savons pas. Ou plutôt, nous le savons, nous en avons bien l'intuition, et il nous suffit de réfléchir un tant soit peu sur cette idée pour savoir qu'elle est vraie, mais trop pressés, trop tiraillés par nos passions immédiates, nous oublions cette idée, il arrive même que nous la méprisions; il arrive surtout, le plus souvent, que nous la *confondions*. Nous la *confondons* avec ce qui lui ressemble vaguement, nous la *mélangeons*. Ce mélange et cette confusion sont naturels. Il est donné dans notre nature d'hommes, nés dans une communauté de vie qui n'est pas choisie mais seulement reçue, que nous confondions l'idée vraie avec d'autres idées, qui, elles, ne sont pas vraies. Ces autres idées nous sont aussi données immédiatement; elles sont la « *connaissance du premier genre* » avec laquelle nous vivons communément : *expériences* vagues, *oui-dires*, *fictions*, dense tissu de l'imaginaire individuel et collectif qui voit des fantômes, des chimères, des anges et des diables. Ces autres idées ne sont d'ailleurs pas « fausses » par elles-mêmes, et Spinoza va jusqu'à penser qu'en toute rigueur elles sont irréductibles. Nous, hommes, qui ne sommes pas un Dieu-Nature éternel et absolument infini, qui ne sommes qu'une partie de ce Dieu (mais un peu lui quand même : « *Homo Deus quatenus* », « l'homme est Dieu, à un certain degré », dira-t-il ailleurs), nous ne pouvons pas ne pas imaginer, ne pas croire, ne pas ajouter foi à ce qu'on nous dit, nous ne pouvons pas ne pas sentir, nous émouvoir, désirer, attendre, craindre, espérer.

Mais ce que nous *pouvons*, qui est en notre pouvoir, c'est nous concentrer sur nos quelques idées vraies, nous donner la peine de les *séparer* nettement des autres, en rechercher la structure, en discerner le modèle, le mode de fonctionnement, en découvrir la puissance et la rigueur absolue.

Un des aspects remarquables du *Traité* tient au fort contraste entre un début rédigé sous la forme narrative, personnelle et « passée », et sa suite qui se développe dans le « présent intemporel » d'une analyse presque impersonnelle. Celui qui parle au début du texte, qui dit : « je » et « moi », est l'homme concret qui a vécu : c'est l'homme de l'expérience, isolé dans sa souffrance en dépit de son immersion dans une « foule » qui connaît les mêmes incertitudes et les mêmes déconvenues. Ensuite, le «

je » narratif tend à disparaître, au profit d'un « nous » ou d'un « on » qui signale l'entrée dans une autre sorte de communauté : celle d'une intelligence qui n'est pas seulement personnelle (intelligence « pour moi »), mais une intelligence « objective » : intelligence de ce qui est, intelligence d'une totalité de la Nature, comme source à la fois de toute existence et de toutes *nos* pensées, vraies, fausses, douteuses, fictives et réelles, partielles et complètes, « adéquates » et « inadéquates ». Au cours du *Traité* lui-même s'accomplit, comme par une merveilleuse alchimie, une transformation de l'auteur du texte et de son lecteur, à mesure qu'il connaît, découvre et reconnaît les forces de son intelligence. Ce faisant, celui qui s'exprime, celui qui lit et comprend, devient un autre qui déjà possède, et sait qu'il possède, la certitude de l'*idée vraie*.

Cette idée, il reste à la déployer, à la faire descendre jusqu'à ses ultimes conséquences existentielles et jusqu'à un savoir aussi complet que possible. Ce ne sera pas chose facile, mais c'est une autre histoire, un autre voyage. L'important est d'ores et déjà de s'y tenir prêt.

Le *Traité de la réforme de l'entendement* est un traité de méthode, au sens grec du terme : « *met'hodos* », la voie intermédiaire, le chemin. Il porte d'ailleurs le sous-titre : « Traité de la meilleure voie qui mène à la vraie connaissance des choses » (« *et de Via...* »). La voie par laquelle on passe, la voie qui mène quelque part. Mais c'est aussi un traité de la catharsis, c'est-à-dire de la purification et du dépouillement (n'ayons pas peur de la résonance mystique de ces termes, même si cette mystique s'écarte au plus haut point du *religieux*, au sens habituel du terme). « *Emendatio* » pourrait se traduire par « purification », et aussi par « guérison » (plutôt que par « réforme »). Il s'agit de guérir une certaine maladie de l'âme, moins en la nourrissant d'objets, de savoirs partiels et de remémorations interminables, qu'en la débarrassant de l'inutile. Autrement dit, en la recentrant sur elle-même, active, en la réfléchissant et en la méditant.

Mais cela, qui a l'air si simple, est peut-être le plus difficile : il est plus facile d'apprendre, d'emmagasiner des savoirs présentant indéfiniment l'aspect illusoire du neuf, de l'insolite ou du dogme, que de comprendre.

Le *Traité de la réforme de l'entendement* est aussi – surtout – un traité de l'intelligence, du *comprendre* (« *intellegere* », d'où le substantif «

*intellectus* », l'intellect qui procède à des intellections, à des actes de comprendre qui sont son génie propre, son don natif, son talent).

Connaître, c'est comprendre. Non pas seulement comprendre la particularité des choses, le mécanisme du monde, à la manière du savant qui peut, comme individu, rester tout aussi amer, désabusé. Comprendre, c'est *prendre ensemble*, dans le Tout, à partir du Tout lui-même, comme cause génératrice de tout ce qui est. C'est dire que c'est aussi *nous comprendre* (nous-mêmes) : comprendre ce que nous faisons là, pourquoi nous souffrons, et comment nous pouvons opposer à cette souffrance ce qui est notre puissance d'êtres actifs, joyeux et intelligents. Mais c'est aussi « nous prendre les uns les autres », ensemble. L'ambition spinoziste n'est pas seulement de se forger une sorte de paix du sage pour soi tout seul : « Il appartient aussi à mon bonheur de m'appliquer à ce que beaucoup comprennent ce que je comprends... » (*Traité de la réforme de l'entendement*, § 14). Si l'on a conservé ici, dans le titre de l'ouvrage, le terme classique mais désuet d'entendement, on expliquera plus loin pourquoi on a veillé à le remplacer dans le texte par celui d'*intellect*, qui a l'avantage de parler mieux, justement, à notre intelligence. Tout l'art de la *Réforme* est d'*isoler* cette capacité particulière de l'esprit actif de tout ce qui l'environne, puis, une fois cet intellect isolé, d'en étudier le mode de fonctionnement, les lois internes rigoureuses qui le rendent apte à *trouver*. Ce que l'esprit, ou l'âme complexe de l'homme (« *Mens* », « *Animus* ») cherche, demande, il appartient à l'intellect de le *trouver*.

Le salut dans tout cela? Le remède? Certes la dureté du monde, et tout particulièrement historique, peut bien nous rattraper au tournant. Certes, les frères De Witt sont assassinés par la foule, et Spinoza sort dans la rue, une affiche en main : « *Ultimi barbarorum !* » ; certes, la phtisie dévore ses poumons, et il meurt dans sa quarante-cinquième année. Mais un vigilant ami emporte précieusement l'*Éthique* et le reste des écrits. Il peut lire, et nous pouvons lire : « Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. » L'éternité postulée de la *Réforme de l'entendement* est donnée dans l'*Éthique*, le livre achevé, comme l'objet d'une expérience accomplie. Nous n'attendons pas (sous-entendu : après la mort) d'être immortels, cela n'est qu'un rêve d'enfant. Non. Nous

savons, ici et maintenant, que d'ores et déjà nous vivons l'éternité de la pensée.

Cela n'est pas écrit dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, alors que peut-être on y attend quelque chose de ce genre, comme on attend, selon la logique du texte, une définition de l'essence intime de l'intellect, au-delà d'une énumération de ses propriétés. Cela manque. Faut-il dire que cela manque ?

L'édition posthume écrit : « Le reste manque » (« *Reliqua desiderantur* »). Juste au moment où on allait trouver, où on « allait maintenant établir » un point commun, « d'où découlent nécessairement toutes ces propriétés », le texte s'arrête sans l'apaisement d'une « chute », et l'on reste en suspens...

Sur ce « manque » réel ou apparent, on a beaucoup écrit.

Plusieurs critiques se sont interrogés, ont proposé toutes sortes d'explications intelligentes. Pour les uns, on ne pouvait déduire plus à partir de cette démarche régressive qui remonte des « effets » à la « cause » ; selon d'autres, le philosophe aurait abandonné un texte interminable en rejetant les présupposés de sa démarche, pour commencer quelque chose de mieux fondé, ou de plus urgent. Pour un autre encore (A. Matheron), Spinoza aurait interrompu son traité dans le sentiment d'une « impasse pédagogique » : le bagage intellectuel, les préjugés des contemporains auxquels il s'adressait (cartésiens et baconiens) les empêchaient définitivement de comprendre ce que Spinoza voulait expliquer – la Correspondance en donne la preuve évidente. Le maître déjà gravement malade n'aurait peut-être pas abandonné son projet, il l'aurait laissé provisoirement de côté pour un temps meilleur, comme il avait ajourné la publication, trop dangereuse et intempestive, de l'Éthique. Mais la mort serait venue plus vite, trop vite. On a fait encore d'autres propositions : B. Rousset pense qu'il n'y a dans le *Traité de la Réforme de l'entendement* aucun « manque » : qu'il s'interrompt exactement au point où l'Éthique reprend, comme sa continuation et son achèvement, et qu'il n'y avait aucune raison de dire dans l'un des livres ce que l'autre allait développer souverainement, en partant d'un point de vue différent.

Une chose est sûre : Spinoza n'a pas pris soin de « polir » le *Traité de la réforme de l'entendement*, ne l'a pas préparé pour la publication, n'a pas dégagé pour l'apprenti philosophe la formule établissant le pont qui mène d'un ouvrage à l'autre, d'un commencement à un autre commencement.

Tant mieux !

Il est émouvant qu'il ait laissé à ses lecteurs posthumes, à ces lecteurs qui ne sont plus forcément hantés par le rêve de la transcendance, le soin de faire par eux-mêmes, une fois mis sur la route, le pas qui mène jusqu'à l'expérience intellectuelle de l'éternité.

La philosophie, la sagesse, se communiquent mais ne s'assèment pas.

SÉVERINE AUFFRET

## Note sur la traduction

On part du texte latin établi par Gebhardt. Cette traduction doit beaucoup aux illustres précédentes citées dans la bibliographie (particulièrement à la version commentée de Bernard Rousset, aussi proche du latin qu'il est possible).

Les choix mis en œuvre ici concernent essentiellement la présentation matérielle. Ils sont dictés par des motivations « pédagogiques » : contrairement à l' *Éthique* qui s'adresse, de manière d'ailleurs cryptée, à des techniciens de la philosophie, le *Traité de la réforme de l'entendement* s'adresse, certes, au lecteur philosophe et « bienveillant » – c'est-à-dire dénué de préjugés – mais aussi d'abord au « commençant ». C'est un texte propédeutique, dont la visée consiste à « prendre par la main » le néophyte et à le guider vers des choses difficiles.

On a préféré, pour cette raison, la numérotation par paragraphes de Bruder (1843) reprise par Koyré (Vrin) et par Caillois (La Pléiade), à celle d'Appuhn (Garnier), parce qu'elle offre un repère plus général favorable à la discussion, mais surtout une ponctuation plus détaillée du texte, l'éclairant mieux, permettant une lecture méthodiquement échelonnée.

Les numéros de paragraphes ont été placés systématiquement à leur début, et non au milieu de ceux-ci, comme ils le sont dans d'autres éditions, afin de donner au texte rythme et clarté.

On a trouvé utile, par moments, de modifier la ponctuation conformément au rythme de la phrase française d'aujourd'hui, et de supprimer des particules de liaison superflues dans notre langue. En raison du caractère synthétique de la phrase latine, il a paru nécessaire, à certaines occasions, de rajouter des termes sous-entendus, mais aussi, éventuellement, de pratiquer l'opération inverse (négliger un terme récurrent), ou encore (choix contraire à l'option justifiée des éditions savantes) d'utiliser plusieurs synonymes pour traduire un même terme (selon le contexte et l'euphonie), en respectant cette exigence de la langue

française qui tend à bannir la répétition. On a choisi d'éviter autant que possible l'usage du terme « chose », lorsqu'il ne renvoie pas explicitement au latin « res ».

On a utilisé enfin une marque matérielle conforme au projet de l'auteur, qui cherche toujours à expliquer par le raisonnement et à éclairer par l'exemple : italiques mettant en relief un terme ou un groupe de termes (exemple : « l'idée de l'idée »).

Il reste à justifier quelques options supplémentaires, d'ordre surtout lexical : bien qu'on ait respecté le titre généralement proposé *Traité de la réforme de l'entendement* dans le but d'une identification aisée du texte, on a choisi de rejeter ensuite ces deux termes (« entendement » et « réforme ») pour deux raisons : la première est de désuétude (on ne parle plus guère d'« entendement » de nos jours, même dans les classes de philosophie; on parle plutôt d'« intellect » et d'« intellection », plus simplement encore de « comprendre » et d'« acte de compréhension ») ; la deuxième est d'ambiguïté (le terme « réforme » nous a paru trop lourd de connotations religieuses, voire politiques, etc.). On a donc traduit « *Intellectus* » par « intellect », et le groupe lexical « *Emendare, emendatio* » selon le contexte, par : « corriger », « améliorer », « perfectionner » ou « rectifier ».

Comme la plupart des traducteurs d'aujourd'hui, on a veillé à distinguer « *Mens* » de « *Animus* » et « *Anima* », rendant ces derniers par « âme » et le premier par « esprit », tout en ayant conscience des difficultés de ces distinctions. Par ailleurs, on a veillé à appuyer le caractère « narratif personnel » du début du texte en développant les possessifs sous-entendus par la langue latine (exemple : « voyant que tout ce qui était pour moi cause ou objet de crainte ne contenait rien en soi de bon ou de mauvais, sinon dans la seule mesure où *mon* âme en était émue »).

Le *Traité de la réforme de l'entendement* comporte des difficultés de traduction considérables ; deux de ces difficultés les plus importantes se trouvent, l'une au paragraphe 56, l'autre dans le rapport entre les paragraphes 48 et 85. S'agissant de la première, après bien des réflexions et à l'aide de conseils très avisés, on s'est résolu à traduire par : « il aurait fallu dire seulement que j'aurais produit un certain effet » (sous-entendu :

de manipulation, de séduction, ou autre), tout en ayant conscience que cette traduction n'épuise pas les multiples possibilités de la phrase latine : « *et tantum dicendum fuisset, me aliquid operatum esse* ». Quant à la deuxième... Après bien des hésitations tenant aux acceptions contemporaines, des élucubrations maladroites et des repentirs, on a finalement choisi d'utiliser, faute de terme plus discret, le même mot d'« automate » pour désigner à la fois ces êtres bornés que sont les douteurs systématiques, et « l'âme humaine » conçue « comme une sorte d'automate spirituel » (« *automa spirituale* »). Choix dicté par deux raisons ; la première, la moins convaincante, est de convention (le terme est repris par tous les traducteurs) ; la deuxième concerne la théorie, sans omettre un effet rhétorique : Spinoza, contre Descartes, conçoit l'âme humaine, non comme une substance dotée d'un libre arbitre infini, échappant à l'ordre d'un mécanisme purement matériel, mais comme une réalité soumise à des lois internes déterminées, agissant selon ces mêmes lois aussi déterminées que celles de la nature physique, à l'instar d'une « machine » composée de parties distinctes connectées par leurs relations causales, tout en insistant sur l'idée que les parties qui composent cette « machine » ne sont pas constituées de matière, mais d'esprit. On peut donc trouver à la fois, chez les hommes, des « automates dépourvus d'esprit » et des « automates spirituels ». Sans doute y a-t-il un plaisir supplémentaire à faire ainsi s'entrechoquer les mots. Il vient de surcroît.

Pour finir, on s'est permis d'indiquer matériellement par des astérisques, à partir du paragraphe 74, ce qui peut être interprété (entre autres, par la récurrence du terme « imagination ») comme une couche nouvelle de rédaction, peut-être beaucoup plus tardive que les premières. Cela a l'avantage de donner au texte une profondeur historique marquant son importance pour l'auteur, suggérant même quelques raisons de son inachèvement.

## Vie de Baruch de Spinoza

**24 novembre 1632.** Naissance de Baruch Spinoza à Amsterdam. Baruch (prénom hébreu qui signifie « Béni », et qui sera traduit en latin par « Benedictus », en français par « Benoît ») est le deuxième fils de Michael Espinoza, commerçant assez aisé et cultivé, et de sa deuxième épouse, Hanna Deborah. Ils appartiennent à la communauté juive hispano-portugaise réfugiée en Hollande à la suite des persécutions religieuses et raciales en vigueur dans la péninsule Ibérique.

La république de Hollande, dont la religion officielle est le calvinisme, accueille les minorités religieuses opprimées dans le reste de l'Europe et pratique la tolérance interconfessionnelle. Mais chacune des communautés religieuses conserve à l'égard de ses ressortissants ses traditions d'autorité et de censure idéologique en faisant front contre l'« hérésie » et l'athéisme.

**1638.** Mort de la mère de Baruch.

**1639-1646.** Baruch suit les cours de l'école rabbinique Talmud Tora, intégrée à la synagogue portugaise, où il apprend l'hébreu et lit l'Ancien Testament. Il étudie aussi les lettres espagnoles et portugaises. (D'après un de ses disciples, le médecin Lucas, de La Haye, Spinoza aurait pratiqué : le portugais, l'hébreu, le néerlandais, l'allemand, l'espagnol et l'italien.)

**1640.** Flagellation publique d'Uriel da Costa. (Né au Portugal dans une famille catholique, converti au judaïsme, après son émigration en Hollande, Da Costa avait adopté des positions critiques à l'égard de la tradition rabbinique, qui lui avaient valu l'excommunication. La flagellation lui est imposée comme cérémonie réparatrice pour la réintégration qu'il demande dans la communauté juive d'Amsterdam. Peu après le supplice, Uriel da Costa se suicidera.)

1649. Spinoza travaille dans la firme de son père. Il fréquente la Bourse d'Amsterdam et se lie au milieu des Collégiants et des

Mennonites (sectes chrétiennes réformées), actifs dans le monde des affaires. Il s'intéresse à leurs conceptions religieuses et philosophiques.

**1652.** Spinoza fréquente l'école du jésuite défroqué Van den Enden, libre penseur qui reçoit des Libertins. Il y apprend la langue et les lettres latines, s'initie aux philosophies de l'Antiquité païenne, à la philosophie de Descartes, acquiert des éléments de médecine, de physique, de chimie, de politique, et perfectionne son néerlandais. Il participe à des représentations théâtrales des comiques latins. Il s'éprend de la fille de Van den Enden, la jeune Clara Maria, qui lui enseigne le latin. La jeune fille choisit un autre prétendant.

**1654.** Mort de Michael Espinoza. Baruch reprend l'exploitation de l'entreprise familiale avec le mari de sa sœur aînée Myriam et son jeune frère Gabriel, fils de la troisième épouse de Michael.

**1655.** Spinoza fréquente des juifs libéraux et fait la connaissance du médecin marrane Daniel de Prado. Il commence à exposer ses propres conceptions philosophiques, critique les superstitions, l'anthropomorphisme du judaïsme traditionnel, gagne la méfiance des autorités et la haine des fanatiques.

**1656.** Un fanatique juif tente de tuer Spinoza d'un coup de poignard à la sortie d'un théâtre. Spinoza gardera toute sa vie, en souvenir, son manteau transpercé par l'arme.

**27 juillet 1656.** Spinoza, dénoncé à la synagogue d'Amsterdam pour ses conceptions « hérétiques », est excommunié par un acte solennel : le Herem. Condamné à quitter la ville, il s'installera à Rinjsburg, banlieue de Leyde, où il apprendra la taille des verres optiques, dont il fera son métier.

**1656-1661.** Années obscures de la biographie spinozienne. Conjectures : inscription comme auditeur libre à l'université de Leyde (foyer réputé de la philosophie cartésienne) ? Fréquentation ininterrompue de la maison Van den Enden? De Juan de Prado et de ses amis? Des Collégiants et des Mennonites? Poursuite des affaires de l'entreprise familiale? En tout cas, années d'apprentissage du métier (où Spinoza excellera, produisant des verres télescopiques recherchés), de rencontres et de formation intellectuelle.

**1661.** Début de la correspondance philosophique et scientifique de Spinoza : une lettre adressée au savant Oldenburg annonce les réflexions qui composent le *Traité de la réforme de l'entendement et le Court Traité*. Début de la rédaction de l'*Éthique*.

**1663.** Spinoza s'installe à Voorsburg, banlieue de La Haye. Il rencontre Jan de Witt, Grand Pensionnaire de Hollande, républicain libéral, qui lui verse une pension de 200 florins. Publication, en latin, des *Principes de la philosophie de Descartes*, préfacés par le médecin et philosophe Louis Meyer.

Des lettrés et des savants rendent visite à Spinoza, discutent, commentent et diffusent sa pensée. Spinoza constitue son groupe d'amis (Meyer, de Vries, Balling, etc.) et de correspondants avec lesquels il discute des points de philosophie, de géométrie et de physique. Un cercle spinoziste se développe à Amsterdam.

**1665.** Spinoza interrompt la rédaction de l'*Éthique* pour entreprendre celle du *Traité théologico-politique (TTP)*.

**1670.** Publication, en latin, du *TTP*, sous les initiales B. de S. Le livre, imprimé à Amsterdam, est donné comme une édition allemande. Il est violemment attaqué, son « anonymat » démasqué. Spinoza, contraint de quitter Voorsburg, s'installe à La Haye. Il loue une chambre chez le peintre Van der Spick. Il y mène une vie studieuse et frugale, en poursuivant la rédaction de l'*Éthique*.

**1671.** Correspondance avec Leibniz sur des points d'optique.

**1672.** Assassinat de Jan de Witt et de son frère Cornelis, massacrés par la foule après la défaite de la Hollande dans sa guerre contre la France et l'Angleterre. Spinoza rédige une affiche : « *Ultimi barbarorum!* », qu'il veut placarder en ville. Son logeur l'en dissuade *in extremis*. La république de Hollande est renversée. Rétablissement de la monarchie.

**1673.** Spinoza refuse le poste de professeur qu'on lui propose à Heidelberg, afin de « préserver sa liberté de penser ».

**1675.** Spinoza se rend à Amsterdam pour faire imprimer l'*Éthique* mais, jugeant la situation menaçante et inopportune, il ajourne sa décision.

Il commence la rédaction du Traité politique, qui restera inachevé.

**1677.** Mort de Spinoza à La Haye le 21 février, d'une affection pulmonaire, au début de sa quarante-cinquième année, en présence de Louis Meyer.

La transmission des manuscrits reste mystérieuse.

Un don anonyme permet l'édition chez Jan Rieuwertz, ami de Spinoza, des *Œuvres posthumes*, sous les initiales B. de S. L'ouvrage ne comporte ni nom d'éditeur ni lieu d'impression, mais mentionne la date de 1677. Le recueil contient l'*Éthique*, le *Traité politique*, les *Lettres* et l'*Abrégé de grammaire hébraïque*.

La même année paraît une traduction de l'*Éthique* en hollandais, réalisée à partir d'un ou de plusieurs autres manuscrits.

# Repères bibliographiques

## OUVRAGES DE SPINOZA

- *Lettres sur les spectres et les esprits*, Mille et une nuits, 2004.
- *Éthique*, Gallimard, collection Folio, 1994.
- *Traité de la réforme de l'entendement*, texte, commentaire et traduction de B. Rousset, Vrin, 1991.
- *Traité politique. Lettres*, Flammarion, 1966
- *Traité théologico-politique*, Flammarion, GF, 1965.
- *Œuvres*, 4 vol. , Garnier Flammarion, 1964.
- *Œuvres complètes*, Gallimard, La Pléiade, 1955.

## ÉTUDES SUR SPINOZA

- BALIBAR (Étienne), *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1990.
- BERTRAND (Michèle), *Spinoza et l'imaginaire*, PUF, Paris, 1984.
- DAMASIO (Antonio R.), *Spinoza avait raison*, Odile Jacob, coll. « Sciences », 2003.
- DELEUZE (Gilles), *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris, 1981
- MATHERON (Alexandre), *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1988.
- MOREAU (Pierre-François), *Spinoza*, Le Seuil, Paris, 1975.
- NEGRI (Antonio) , *L 'Anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, Paris, 1982.